Alain Finkielkraut



La humanidad perdida

Ensayo sobre el siglo XX

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Alain Finkielkraut

La humanidad perdida

Ensayo sobre el siglo XX

Traducción de Thomas Kauf



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
L'Humanité perdue. Essai sur le XX[e] siècle

Publicado con la ayuda del Ministerio francés de Cultura

Portada:
Julio Vivas:
Ilustración: «Territory», Hreinn Fridjinnsson, 1982, Collection the City of Amsterdam

ISBN: 84-339-0553-8
Depósito Legal: B. 3992-1998

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

EL ÚLTIMO JUSTO

Para formar parte del *Kommando* 98 de Auschwitz, llamado *Kommando* de Química, que era una sección de especialistas, el químico Primo Levi tuvo que pasar un examen ante el Doktor Ingenieur Pannwitz.

«Pannwitz es alto, delgado, rubio; tiene los ojos, el pelo y la nariz como todos los alemanes deben tenerlos, y está sentado, ofreciendo un aspecto terrible, tras un escritorio muy trabajado. Yo, *Häftling* 174.517, estoy de pie en su despacho, que parece un verdadero despacho, brilla de limpio y ordenado, y me parece que voy a dejar una mancha allí donde toque.

»Cuando hubo terminado de escribir, levantó los ojos y me miró.

»Desde aquel día he pensado en el Doktor Pannwitz muchas veces y de muchas maneras. Me he preguntado cómo sería su vida interior; cómo llenaría su tiempo fuera de la polimerización y de la conciencia indogermánica; sobre todo, cuando he vuelto a ser hombre libre, he deseado encontrarlo otra vez, y no ya por vengan-

za, sino sólo por mi curiosidad frente al alma humana.

»Porque aquella mirada no se cruzó entre dos hombres; y si yo supiese explicar a fondo la naturaleza de aquella mirada, intercambiada como a través de la pared de vidrio de un acuario entre dos seres que viven en medios diferentes, habría explicado también la esencia de la gran locura del tercer Reich.

»Lo que todos nosotros pensábamos y decíamos de los alemanes se percibió en aquel momento de manera inmediata. El cerebro que controlaba aquellos ojos azules y aquellas manos cuidadas decía: "Esto que hay ante mí pertenece a un género que es obviamente indicado suprimir. En este caso particular, conviene primero cerciorarse de que no contiene ningún elemento utilizable."»[1]

El preso que está delante de la mesa del Doktor Pannwitz no es, para éste, un hombre asustado y miserable. Tampoco es un hombre peligroso, un hombre inferior, un hombre infame. Ni es un hombre al que hay que reformar, ni un hombre al que hay que encerrar, ni un hombre al que hay que torturar, ni un hombre al que hay que castigar. Ni siquiera es un hombre al que hay que aniquilar. Es un no hombre.

Pertenecen al pasado aquellos tiempos en que un usurero abrumado por todos los pecados de Israel aún podía exclamar: «¿Es que un judío no tiene ojos? ¿Es que un judío no tiene manos, órganos, proporciones, sentidos, afectos, pasiones? ¿Es que no está nutrido por los mismos alimentos, herido por las mismas armas, sujeto a las mismas enfermedades, curado por los mismos medios, calentado y enfriado por el mismo verano y por el mismo invierno que un cristiano? Si nos pincháis, ¿no

sangramos? Si nos hacéis cosquillas, ¿no nos reímos? Si nos envenenáis, ¿no nos morimos?»[2]

En la mirada del Doktor Pannwitz, Primo Levi descubre el aniquilamiento definitivo de la comunidad de destino y de la solidaridad de especie que, de buen o mal grado, vinculaban al innoble Shylock y a los hombres magnánimos. Aquel cuyo nombre es «*Häftling* 174.517» ya puede sollozar, sangrar, sonreír, sufrir, aprobar o suspender su examen de química, una pared invisible y tan estanca como el vidrio de un acuario lo separa para siempre de la humanidad. La exclusión, la difamación, el sarcasmo, la persecución y la aniquilación existen desde hace miles de años, pero esta imposibilidad total de *apelar a algo* y esta precipitación al *mundo del silencio* de los monólogos, de las súplicas o de las quejas proferidos por todos los Shylocks de la tierra constituyen la gran locura del Tercer Reich.

Locura tanto más loca y tanto más enloquecedora cuanto que, de ningún modo, es ajena al mundo de la razón. Pannwitz no ha perdido el contacto con la realidad. No ha largado las amarras. Su cerebro de funcionamiento impecable sabrá detectar, en el ser nocivo que la ciencia indogermánica ha concebido, al ser capaz, instruido y eficaz. Pero, lejos de abrir al número 174.517 las puertas de la semejanza, este test de aptitud agrava más aún su objetivación. A su calidad de detrito se añade provisionalmente la de material, de medio eventualmente explotable. Antes de proceder a su eliminación, se trata de insertarlo en el proceso de trabajo. Rentabilización, liquidación: el mismo trato industrial se aplica en ambos casos. La productividad del preso no contradice su con-

dición de nocivo. En ningún caso puede valerse de su competencia para reincorporarse a la especie humana o siquiera para salvar la piel. La inteligencia del hombre que tiene enfrente supone una mera y temible acta de ejecución. Indiferente al por qué, de forma metódica y estrictamente mecánica, da respuesta con el mismo acierto a todas las preguntas que empiezan por «cómo»: ¿Cómo sacar rendimiento? ¿Cómo dar muerte? ¿Cómo utilizar? ¿Cómo eliminar? Contra esta funcionalidad absoluta, *ni siquiera el argumento de utilidad sirve para nada*. En suma, en el alma del Doktor Pannwitz, la razón instrumental se ha impuesto a las exigencias del sentido moral y a las evidencias del sentido común. Y esta victoria es su propia locura.

Preso en Alemania en un *Kommando* forestal para prisioneros de guerra judíos, a Emmanuel Lévinas el uniforme le protegía contra el desenfreno de la violencia nazi. No había comparación entre sus condiciones de existencia y las que Primo Levi padecía en Auschwitz. Pero pasó, él también, por la experiencia del acuario: «Los otros hombres llamados libres con los que nos cruzábamos y que nos daban trabajo u órdenes o incluso nos sonreían –y los niños y las mujeres que pasaban y que, a veces, levantaban la vista hacia nosotros– nos despojaban de nuestra piel humana [...] La fuerza y la miseria de los perseguidos, un pobre murmullo interior nos recordaba nuestra esencia racional. Pero ya no estábamos en el mundo.»[3]

Pero, un día, un perro vagabundo apareció por el

campo de concentración. Los prisioneros, que soñaban con Norteamérica y con los norteamericanos, llamaron al perro Bobby y éste se acostumbró a saludarlos con alegres ladridos cuando formaban por la mañana o a la vuelta del trabajo. «Para él –era incuestionable– fuimos hombres.» Pero este frágil consuelo no podía durar: al cabo de unas semanas, los centinelas echaron al inoportuno animal y el «último kantiano de la Alemania nazi» reanudó su vagabundeo.

La idea de humanidad olvidada por el animal racional y que se manifiesta sólo en las torpes y embarulladas efusiones de un animal amistoso carente «del cerebro necesario para universalizar la mayor cantidad posible de sus pulsiones»[4], en eso consiste, en lo referido a historia de lo inhumano, la escalofriante originalidad del siglo XX.

I. ¿QUIÉN ES MI SEMEJANTE?

La idea de que todos los pueblos del mundo forman una humanidad única no es, ciertamente, consustancial al género humano. Es más, lo que ha distinguido durante mucho tiempo a los hombres de las demás especies animales es precisamente que *no se reconocían unos a otros*. Un gato, para un gato, siempre ha sido un gato. Por el contrario, un hombre tenía que cumplir unas condiciones draconianas para no ser borrado, sin apelación posible, del mundo de los humanos. Lo propio del hombre era, en los inicios, reservar celosamente el título de hombre exclusivamente para su comunidad.

¿Serán los Pannwitz la regla y no la excepción? En una conferencia pronunciada en la UNESCO menos de seis años después de la capitulación incondicional del régimen del cual uno de los florones era el Doktor Pannwitz, Claude Lévi-Strauss recuerda que «la noción de humanidad que engloba, sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada. Allí don-

de parece haber alcanzado su más elevado desarrollo, no existe ninguna seguridad -así lo demuestra la historia reciente- de que esté a salvo de los equívocos y de las regresiones. Pero para amplias fracciones de la especie humana, y durante decenas de milenios, esta noción parece estar totalmente ausente. La humanidad se acaba en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces incluso del poblado: hasta tal punto que muchas poblaciones llamadas primitivas se designan a sí mismas con un nombre que significa "los hombres" (o a veces -¿quizá eufemísticamente?- los "buenos", los "excelentes", los "completos"), lo que implica que las demás tribus, grupos o poblados no participan de las virtudes o incluso de la naturaleza humanas, sino que a lo sumo están compuestas de "malos", de "malvados", de "monos" o de "huevos de piojo". A menudo se llega incluso a desposeer al forastero de este último grado de realidad, convirtiéndolo en un "fantasma" o en una "aparición". De esta manera llegan a producirse unas extrañas situaciones en las que dos interlocutores se oponen agresivamente».[1]

Indudablemente, quienes se designan a sí mismos como «hombres» no son ciegos a las semejanzas corporales entre los de aquí y los de allá. Si, pese a esta evidencia, dan a los extranjeros nombres de insectos o nombres de pájaros es porque en su opinión no basta tener rostro humano para pertenecer de pleno derecho a la humanidad. Hay que vivir además conforme a una tradición decidida y dictada por los dioses. En estas sociedades gobernadas por la tradición, el concepto de tradición no tiene cabida. La costumbre es soberana porque no se

vive como costumbre. Por lo tanto, el monólogo de Shylock sólo puede caer en el vacío. Su patética invocación a una confraternidad elemental, su referencia desesperada a una base común de reacciones y de impulsos carecen por completo del poder de conmover. Unas manos, unos órganos, un cuerpo, unos sentidos, unos afectos, unas pasiones; sangrar cuando te hieren, reír cuando te hacen cosquillas y vengarte cuando te ofenden, puede que estos rasgos sean universalmente humanos, pero no por ello constituyen un salvoconducto universal. No crean ningún tipo de identidad de pertenencia entre grupos diferentes. Lo que cuenta es la manera de vivir, lo cual, en la masa indistinta de los volubles bípedos, separa sin discusión lo humano de lo no humano.

Nuestra civilización debe a la Biblia y a la filosofía el rechazo de esta evidencia y el cuestionamiento de esta división. Al pueblo con el que Él se alía y al que Él abruma con sus invectivas como ninguna otra divinidad, a su nación querida, el Dios de la Biblia proclama: «Regla absoluta para vuestras generaciones: vosotros y el Extranjero seréis iguales ante el Ser Eterno.» El Dios único descubre a los hombres la unidad del género humano. Un mensaje increíble, una revelación extraordinaria que hace decir, con mucho acierto, a Emmanuel Lévinas: «El monoteísmo no es una aritmética de lo Divino, es el don, tal vez sobrenatural, de considerar al hombre semejante al hombre en la diversidad de las tradiciones históricas que cada cual continúa.»[2]

Surgida de esta pregunta sencilla, grandiosa y sacrílega: «¿Qué es?», la filosofía conduce a la misma revelación, pero por la vía absolutamente distinta del asombro

puramente humano. Estar, en palabras de Goethe, «sobrecogido ante la realidad prodigiosa» de que nada de lo ya dicho podrá ser útil de ahora en adelante; rechazar las respuestas transmitidas por los antepasados para plantearse, con un aplomo inaugural: «¿Qué es lo Verdadero? ¿Qué es lo Justo? ¿Qué es lo Bello?»; dejar de decir: «Esto está bien porque así lo hacemos nosotros», sino: «¿Dónde está el Bien para que podamos practicarlo?», significa dar cabida dentro del propio ser a una mirada exterior a uno mismo. Las costumbres que regían desde la noche de los tiempos de repente comparecen para ser juzgadas. Por primera vez, se abre la posibilidad de distinguir en ellas lo esencial de lo contingente y lo que es tributario de la naturaleza de lo que procede de la convención. En vez de ser sentida como verdad, la tradición se concibe como tal, y la extraordinaria noción que emerge o que empieza a adivinarse bajo los efectos de esta distanciación es la de *humanidad, una*. Que mis costumbres sean en parte tributarias de la convención significa que podría haber seguido otras sin dejar por ello de pertenecer al género humano. Mi humanidad, en otras palabras, ha dejado de ir vinculada a mis costumbres: ¿qué razón iba a tener yo entonces para negar el nombre de «hombres» a aquellos cuyos hábitos casualmente divergen de los míos?

Con la aparición de la filosofía, la verdad ya no tiene que estar forzosamente ligada a la tradición: posee un valor idéntico para todos los que ya no están cegados por la tradición. Y la verdad solicita, en todas partes y hemisferios, el acuerdo de las almas razonables. Así como los mitos contaban las historias que antaño habían sucedido

a los dioses, el gran asunto de la filosofía naciente consiste en descubrir la naturaleza. Pero la naturaleza que divulga y que explora esta nueva pasión por conocer es una naturaleza *ordenada*. Las antiguas cosmogonías dan paso a una majestuosa cosmología. Un universo jerarquizado se abre ante la mirada firme que ha abolido el reino de los grandes relatos del origen; hay un arriba y un abajo en el mundo para el espectador pío y liberado de los datos tradicionales: «Abajo se sitúa el escenario de la generación y de la corrupción de las cosas que proceden de los cuatro elementos y que vuelven a ellos. Arriba reina un quinto elemento, incorruptible, que se mueve circularmente, por su propia naturaleza. Abajo, los elementos no pueden repetirse de forma idéntica. A lo sumo forman un ciclo, como las aguas, las estaciones, las especies animales. Pero ningún individuo subsiste eternamente. Arriba, los astros son eternos como los individuos. Abajo, todo se va a pique; arriba "todo es allá orden y belleza".»[3]

De este modo, la esfera celeste no es sólo un espacio sino un modelo. El resplandor de lo intangible es tanto un ejemplo sobre el que hay que meditar como un conocimiento que hay que adquirir. Indisolublemente físico y ético, el orden estelar conmina al hombre, la más noble de las criaturas de abajo, a levantar la vista y a fijarse en los astros para regir su vida. Lo que descubre el filósofo cuando contempla el universo es la imagen visible de la perfección. En lo que se llama entonces filosofía, la ontología no se diferencia de la axiología, no puede separarse el procedimiento teórico de la aspiración a la grandeza de alma: la ciencia antigua no nace de la curiosidad sino

de la ascesis. Jamás este pensamiento disocia la labor intelectual del afán de elevación. Comprender el mundo según la verdad significa simultáneamente comprenderlo según el bien; conocer la naturaleza significa querer imitarla: y esta imitación sólo es posible para quien ha hecho el esfuerzo de conocer. Como escribió Platón en un texto condenado a levantar una polvareda considerable y a tener una larga posteridad: «Sólo cuando hayamos estudiado a fondo los movimientos celestes, cuando hayamos adquirido el poder de calcularlos correctamente de conformidad con lo que sucede en la naturaleza y cuando hayamos imitado los movimientos del dios, movimientos que no son errantes, sólo entonces podremos estabilizar los movimientos que, dentro de nosotros, vagan sin cesar.»[4]

Los «movimientos que, dentro de nosotros, vagan sin cesar» son los arrebatos o los impulsos del cuerpo. Por lo tanto, para ponerse en armonía con el admirable reino de la calma astronómica, hay que subordinar el cuerpo a la autoridad del alma y la parte afectiva o sensible de nuestro ser a su parte racional. De acuerdo con sus partes terrestre y celeste, los hombres están más o menos alejados del modelo natural. De ahí la famosa conclusión de Aristóteles: «aquellos que se diferencian entre sí tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal [...], son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla pero no para poseerla».[5]

Al despreciar, en aras del ideal de una verdad incondicionada, la multiplicidad de las tradiciones particulares, la filosofía hace surgir un mundo común a toda la especie humana, pero se trata de un mundo vertical. Y de una naturaleza en sí misma jerarquizada se deduce naturalmente la jerarquía natural de los hombres. La preeminencia del cielo sobre la tierra se refleja en la relación terrestre del superior y del inferior. Implicada por el *logos*, la idea de humanidad universal es sometida, o por lo menos mantenida a raya, por la cosmología.

Y los hombres de la Edad Media se siguen moviendo por el mismo cosmos. Mientras radicaliza el mensaje bíblico –«no hay judíos, ni griegos, ni esclavos, ni hombres libres, ni hombres, ni mujeres: sois sólo uno en el Cristo Jesús», dice san Pablo– y opone a la tozudez de los judíos aferrados a su particularismo el amor sin exclusiones por el género humano, la teología medieval divide la humanidad con mayor rigor todavía que la filosofía de los antiguos: «Aunque por la gracia del bautismo los fieles obtengan la remisión del pecado original», escribe san Isidoro de Sevilla, «Dios el justo establece una discriminación en la existencia de los hombres, haciendo esclavos a unos y amos a otros, con el fin de que la libertad de obrar mal se vea limitada por el poder del dominante. Pues si todos fueran ajenos al temor, ¿cómo podría prohibirse el mal?»[6]

La humanidad corrompida en su totalidad por la Caída y consagrada en su totalidad a la Salvación: esta revelación evangélica acepta sin pestañear la visión divina de una escala de los seres que asciende hasta el cielo. El pecado es universal, por supuesto, así como la Redención,

pero esta doble universalidad no perturba el orden del mundo, se somete a ella con tamaña docilidad que toda la jerarquía se fundamenta en el reparto desigual, entre las criaturas, del bien y el mal, del espíritu y la carne, del cielo y la tierra. Porque están más cerca de lo divino, unos se consagran al mando o a la vida espiritual; y porque su naturaleza es vil y casi íntegramente terrestre, otros están condenados a obedecer y a ejecutar las tareas imprescindibles para la satisfacción de las necesidades corporales.

En suma, por mucho que la unidad del género humano haya sido solemnemente proclamada por los apóstoles y por los primeros filósofos, en una sociedad que se rige por el principio jerárquico a los hombres les cuesta creer que forman parte de la misma humanidad. Para expresarlo con los mismos términos –tan acertados– de Tocqueville, allí donde las diferencias se basan en un fundamento natural o divino, *sólo los miembros de la propia casta se consideran semejantes*. Tanto para el mundo de la antigüedad como para aquellos mismos que hacían profesión de universalidad: «En su momento de máximo esplendor, los romanos degollaban a los generales enemigos después de haberlos arrastrado triunfalmente detrás de un carro, y echaban a los prisioneros a las fieras para diversión del pueblo.»[7] Y también para el mundo medieval: «Cuando los cronistas de la Edad Media que pertenecían todos, por la cuna o los hábitos, a la aristocracia relatan el final trágico de un noble, todo son dolores y lamentos sin fin; en cambio, cuentan sin pestañear las matanzas entre las gentes del pueblo.»[8] Y lo mismo sucede, una vez más, con la argu-

mentación que despliega Ginés de Sepúlveda, canónigo y filósofo español, durante la Gran Polémica de Valladolid.

Estamos en 1550. Hace más de medio siglo que los españoles han desembarcado en América y que sus grandes descubridores se han dado de bruces con unos pueblos desconocidos y extraños para los que no los preparaban ni el relato bíblico de la Creación, ni la lectura de los textos de la Antigüedad, ni las diversas experiencias de la alteridad que Europa ya hubiera podido proporcionar. ¿Quiénes son esas criaturas emplumadas? ¿Merecen el nombre de hombres? ¿Tienen alma siquiera? ¿Son accesibles a la razón? ¿Cabe, a pesar de su exotismo, calificarlos de prójimos? ¿Cómo tratarlos? ¿Acaso hay que darles una instrucción cristiana, y según qué modalidad? ¿Tenemos el derecho de apropiárnoslos, puesto que los evangelizamos?

Obsesionado por estas preguntas (que desde luego no impidieron a España someter a sangre y a fuego el Nuevo Continente), Carlos V ordena, el 16 de abril de 1550, que se suspendan todas las exploraciones y convoca una junta, es decir una gran controversia teológica, para «adoptar las medidas propias para satisfacer la razón y la justicia en las conquistas futuras».

A mediados del mes de agosto del mismo año, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, «el gran colector de las lágrimas de los indios», se enfrentan en la capilla del convento de San Gregorio de Valladolid ante una comisión real compuesta por juristas y teólogos. Primero uno y luego otro, ambos adversarios han de responder a esta pregunta: «¿Es lícito que Su Majestad haga la gue-

rra a los indios antes de predicarles la fe?» Cuatro razones, según Sepúlveda, que abre el debate, justifican la guerra y la hacen no sólo lícita sino aconsejable: «La gravedad de los delitos de los indios, en particular su idolatría y sus pecados contra la naturaleza; su tosca inteligencia, que los convierte en una nación servil, bárbara, condenada a someterse a la obediencia de unos hombres más adelantados como son los españoles; las necesidades de la fe, pues su sometimiento hará que sea más fácil y rápida la predicación que se les haga; los males que se infligen unos a otros, matando a hombres inocentes para ofrecerlos en sacrificio.»[9]

Notable helenista, Sepúlveda acaba de traducir la *Política* de Aristóteles. Y con toda lógica, invocando la autoridad suprema del Filósofo, presenta la relación de los conquistadores y de los indígenas como la justa «dominación de la perfección sobre la imperfección, de la fuerza sobre la debilidad, de la eminente virtud sobre el vicio».[10] Los indios, viene a decir, se entregan a todo tipo de pasiones abominables: antes de la llegada de los españoles, se hacían la guerra mutuamente de forma tan encarnizada que para ellos la victoria resultaba inútil e insípida si no les permitía saciar su apetito con la carne de sus enemigos. Los escitas, recuerda el sabio doctor, también eran caníbales, pero eran fieros guerreros: los indios, en cambio, son tan cobardes que, las más de las veces, bastan unos pocos conquistadores para que salgan huyendo a miles «como mujeres». En suma, mientras que los españoles son prudentes, inteligentes, magnánimos, templados, humanos y píos, a duras penas se encuentran entre esos «subhombres» *(homunculos illos)*

rastros de humanidad: «No sólo no tienen ningún saber, sino que tampoco tienen uso ni conocimiento de la escritura, ni conservan ningún monumento de historia salvo un difuso y oscuro recuerdo de las cosas consignadas en unas pinturas, ninguna ley escrita sino sólo algunas leyes y costumbres bárbaras. E ignoran el derecho a la propiedad.»[11]

Los indios tienen la inferioridad de los niños respecto a los adultos y de las mujeres respecto a los hombres. Incluso, añade Sepúlveda, son tan diferentes de los españoles como lo es un pueblo cruel de un pueblo pacífico y como los simios lo son de los seres humanos: ¿cómo dudar que unos pueblos mancillados por tantas impurezas e impiedades hayan sido justamente conquistados por una nación que, por su parte, ha sido colmada con todas las virtudes? Por lo tanto, se justifica plenamente la inclusión de los habitantes de las Indias Occidentales en la categoría aristotélica del esclavo por naturaleza. Y si rechazan la férula de sus señores legítimos, el derecho ordena que se los reduzca a la obediencia mediante la fuerza de las armas.

Las Casas, en su réplica, se sitúa aparentemente en el mismo terreno filosófico que Sepúlveda. A la idea de que es legítimo y necesario someter a esos pueblos sin fe ni ley, el obispo de Chiapas opone las costumbres bien establecidas de los indios y su vida civilizada. Puesto que la referencia es Aristóteles, vuelve a Aristóteles en contra de su adversario y demuestra, con abundantes descripciones, que las gentes del Nuevo Mundo dan muestras de prudencia, es decir de aptitud para gobernar, en su conducta individual, en su organización familiar e incluso

en sus poblados, ciudades o reinos. «Prudencia monástica, prudencia económica, prudencia política»: en cuanto que seres eminentemente racionales, civilizados y evolucionados, los llamados «nativos» cumplen todas las condiciones establecidas por Aristóteles para acceder a una vida buena.

Pero este alarde de ortodoxia aristotélica es un recurso retórico y no una verdadera declaración de fidelidad. De hecho, Las Casas y Sepúlveda no hablan la misma lengua. Uno todavía vive en el cosmos, cuando para el otro en el universo ha dejado de haber elementos antológicamente diferenciados. La naturaleza, según el apologista de la conquista, se fundamenta en el principio de desigualdad y reconoce rangos, grados, niveles jerárquicos y órdenes distintos. La misma ley, para el defensor de los indios, rige un espacio unificado y una realidad homogénea. En otras palabras, lo que parece inaceptable en la manera de ver y de pensar el mundo que es ya la de Las Casas es el concepto mismo de esclavo natural: la naturaleza es lo que une a los hombres, no lo que los separa. Shylock puede empezar a asomarse: en ningún lugar de la tierra existen seres humanos de los que se tenga derecho a afirmar que no son hombres o que requieren, por su misma naturaleza o en su propio interés, ser puestos bajo tutela. Pues «todos se alegran con el bien y experimentan placer con lo que es agradable y todos rehúyen y aborrecen el mal y se sienten disgustados con lo que es desagradable y nocivo».[12]

Las Casas, por descontado, nada tiene de pensador naturalista. No se limita a oponer unas aspiraciones sencillas, modestas, fundamentales y universales a la arro-

gancia de la clasificación aristotélica. Nunca reduce la diversidad de costumbres a la similitud de las necesidades, pues, aunque presentes en todos los hombres, la búsqueda de lo que produce bienestar y la urgencia de rehuir el mal o de liberarse de la incomodidad están, en su opinión, lejos de agotar la humanidad de los pueblos y los individuos. Ni el sometimiento de las criaturas humanas a las mismas leyes ni su inserción en el gran mecanismo universal anulan, en ellas, la presencia de lo ideal. Pero el gran desbarajuste del mundo físico afecta también al mundo espiritual. Si todo lo que es puede meterse en el mismo saco, si la distinción entre lo que está arriba y lo que está abajo ya no es pertinente, eso significa que a partir de ahora nadie puede invocar su posición. Si no hay lugar para Dios, todos los lugares están igualmente situados en relación con Dios. Cada pueblo está igual de cerca e igual de lejos del origen celestial, y una misma nostalgia, un mismo deseo de colmar esta distancia insuperable traslucen pues todas las formas de honrar al Eterno o de deletrear el nombre divino. En todas las ceremonias obra la misma devoción. La comunicación con lo invisible no es un coto privado, ninguna creencia tiene el monopolio de la verdadera fe. La verdad es una, como está mandado, pero ha dejado de ser localizable, debido a lo cual se instaura entre la unidad y la diversidad una relación sin precedentes: ya no es el error lo que es múltiple, sino que, por el contrario, la multiplicidad y la heterogeneidad misma de las formas religiosas son lo que expresa la universalidad de la religión. La tolerancia como valor surge así de la deslocalización del Altísimo.

Antes de recibir, con Galileo, la consagración de la ciencia, esta cosmología igualitaria había sido elaborada y llevada hasta sus últimas consecuencias teológicas y morales por Nicolás de Cusa en *La docta ignorancia* y en *La paz de la fe*.[13] Implícita en Las Casas, le lleva a éste a redefinir el sentido mismo de la evangelización y a sostener con valentía que los paganos no sólo tienen el derecho sino también el deber de defender sus ídolos: «Puesto que los idólatras consideran que sus ídolos son el Dios verdadero, sus creencias de hecho están dirigidas y se dirigen al Dios verdadero.»[14]

Dos lenguas pues, y dos mundos entre los que los jueces de Valladolid se negaron a elegir. Al final del interminable debate, no se llegó a tomar ninguna decisión. El conflicto doctrinal que enfrentó al campeón de los conquistadores con su adversario declarado quedó sin conclusión. Sepúlveda escribió a un amigo que, salvo un único teólogo, los jueces habían considerado legítima la dominación de los bárbaros del Nuevo Mundo por los cristianos. Las Casas, por su parte, pretendió que el tribunal había fallado en su favor pero que, «por desgracia para los indios», sus «decisiones no habían sido ejecutadas correctamente».[15]

¿A quién creer? Se sabe que la Corona jamás otorgó su *imprimatur* a los escritos belicistas de Sepúlveda, pero se sabe también que el consejo municipal de México lo obsequió, por votación, en testimonio de consideración y gratitud, con ropajes y joyas. Tampoco se puede ignorar, además, que la suerte de los indios no mejoró en nada con la sustitución del término de «conquista» por el de «pacificación» en el reglamento que Felipe II promulgó

unos años después de la controversia y que tenía que regir todos los descubrimientos recientes y futuros, tanto en la tierra como en el mar.

Lo que no quita que Las Casas cambiara el sentido de la palabra «barbarie» e iniciara, por debajo de su definición oficial, una subversión que está muy lejos de haber concluido. En la clasificación del defensor de los indios, en efecto, el pie de la escalera lo ocupan aquellos que tienen una visión obstinadamente jerárquica de la humanidad. Cuando, engañado por las costumbres y las apariencias, uno reconoce al monje por el hábito, se muestra tan inculto como insensible y brutal. Cuando uno toma la jerarquía como un hecho indiscutible, pone de manifiesto la propia estrechez de miras e incluso el propio primitivismo. De la confrontación con el Nuevo Mundo nace el gran tema europeo de la *Europa bárbara*, de la civilización obtusa y del «¡quien lo dice lo es!». Las Casas escribe en su *Apologética historia:* «Consideramos bárbaros a aquellos que no tienen escritura o lengua culta. Pero la gente de las Indias podría tratarnos de barbarísimos puesto que no comprendemos su lengua.»[16] Y Montaigne, en la misma época, dice en sus *Ensayos*: «No hay nada bárbaro ni salvaje en esa nación, a juzgar por lo que me han contado, sino que cada uno llama barbarie a lo que no es hábito suyo; en realidad, me parece que no tenemos otro punto de referencia respecto de la verdad y de la razón que el ejemplo y el modelo de las opiniones del país donde nos encontramos. Ahí está siempre la religión perfecta, el gobierno perfecto, el uso perfecto y acabado de todas las cosas.»[17] La misma idea, dos siglos después, inspira a Montesquieu su irónico alegato en fa-

vor de la esclavitud de los negros: «Aquellos a los que nos referimos son negros de los pies a la cabeza; y tienen la nariz tan aplastada que resulta casi imposible compadecerlos. No cabe en la cabeza que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, sobre todo un alma buena, en un cuerpo completamente negro.»[18] Lévi-Strauss, último gran heredero de esta hermosa tradición, es también quien le da su formulación más tajante: «El bárbaro», leemos en su conferencia de la UNESCO, «es en primer lugar el hombre que cree en la barbarie.»[19]

¿Y el hombre que cree en la superioridad intrínseca de las clases superiores? ¿El hombre que toma el orden convencional por un orden divino? ¿El que confunde al personaje con la persona y que, viendo el más allá en el boato, experimenta un sentimiento de respeto religioso ante la ostentación de los nobles, la magnificencia de la Iglesia y la pompa del Poder? Este hombre es sin duda menos antipático que el bárbaro civilizado descrito y ridiculizado por Las Casas, Montaigne, Montesquieu y Lévi-Strauss, pues, en vez de excluir al Otro de lo humano, se excluye a sí mismo de la humanidad cabal: jamás, como diría Groucho Marx, aceptaría formar parte de un club que le admitiera como miembro. Pero al margen de que estas dos actitudes pueden cohabitar perfectamente en el mismo individuo, un mecanismo idéntico opera en la humildad de los «inferiores» y en la altivez de los conquistadores. El primero en demostrarlo es Pascal: en una tierra abandonada por la voz divina, donde sólo resuena un «silencio eterno», sólo mediante la virtud de la imagi-

nación, ese «maestro de error y de falsedad», las diferencias de rango entre los hombres adquieren una dimensión metafísica. «¿Quién otorga la fama? ¿Quién confiere el respeto y la veneración a las personas, a las obras, a las leyes, a los grandes, si no es esta facultad imaginativa? ¡Cuán insuficientes son todas las riquezas de la tierra sin su concurso!»[20]

Inscrito en el orden de las cosas cuando el mundo era un cosmos, el principio jerárquico se vincula al sortilegio y a la hipnosis a partir del momento en que el cielo deja de ser un techo protector. La presencia de lo sobrenatural ha dejado de ser un dato de la experiencia, compete ahora en exclusiva al ámbito de la ilusión. La evidencia se transforma en trampa: la manifestación terrestre de lo divino se convierte en una ficción grandiosa repleta de efectos especiales. Lo que sostiene el edificio social ya no es la fe, sino la credulidad. El artificio reina donde el Eterno imprimía su sello. En suma, una vez el Todopoderoso ha abandonado el escenario, el espejismo sustituye al milagro, el imperio de la ilusión óptica reemplaza el Esplendor de la Verdad y la Divina Comedia se esfuma en beneficio de la gran comedia humana: «Nuestros magistrados conocen perfectamente este misterio. Sus togas rojas, los mantos de armiño en los que se envuelven, los palacios donde juzgan, las flores de lis, todo este augusto boato era muy necesario.»[21]

De este modo, Pascal se empeña en no dejar que subsista nada, en la religión que profesa, de la fe en la esencia divina del orden social: «El título mediante el cual poseéis vuestro bien no es un título de naturaleza, sino de creación humana», escribe sin rebozo, pensando en

los Grandes que podrían sentirse tentados de caer en la superstición de la que son objeto y de creerse realmente superiores al común de los hombres. Hay por supuesto diversas condiciones sociales pero una única condición humana, dice Pascal, que prosigue en estos despiadados términos la cura de desintoxicación de la aristocracia: «vuestra alma y vuestro cuerpo son en sí mismos indiferentes al estado de barquero o al estado de duque; no hay ningún lazo natural que los vincule más a una condición que a otra».[22]

Tras mostrar el reverso del decorado, Pascal, sin embargo, hace el elogio de la mistificación. El pueblo cree a pies juntillas en toda esa brujería política y social, se deja engañar por el despliegue fastuoso de la Autoridad, del Privilegio o del Poder; pero advierte que sería una grave equivocación sacarlo del error. Tiene razón al estar equivocado y su locura o su ingenuidad son mucho más sabias que la perspicacia de los medio letrados que «trastornan el mundo y todo lo juzgan mal» proclamando la verdad a los cuatro vientos. Como cada Yo es el enemigo y quiere ser el tirano de todos los demás, la única alternativa a la jerarquía y a sus simulacros es el horror de la guerra civil. La imaginación no sólo adormece la inteligencia. Actúa también como un tranquilizante sobre el afán de gloria, sobre los tormentos de la envidia, sobre la pasión de dominar, es decir sobre la primera y la peor de todas las concupiscencias: el amor propio. *No hay que despertar a un Yo que duerme*. Esta certidumbre negativa impone a aquellos que no se dejan engañar la obligación de fingir, de representar la comedia y de inclinarse, como la muchedumbre, ante las grandezas de la conven-

ción sin revelar, bajo ningún pretexto, el secreto de la igualdad de los hombres. El hábil Pascal hace de este modo a los crédulos la contribución imprevista de la doblez.

Pero, a pesar de toda su firmeza, esta ayuda es ya una defección. Por mucho que Pascal trate de recomponer la máscara de la prelación en los rostros que despiadadamente ha puesto al descubierto, por mucho que trate de justificar la gran mentira política y social mediante la imperfección de nuestra naturaleza o la maldición que, desde la Caída, oprime a la humanidad, el mal está hecho: cunde el desencanto. Su obra, mal que le pese, se inscribe en el movimiento de desmistificación que conducirá a los hombres a vivir la desigualdad de otra manera. La transformación democrática de la relación desigualitaria ya se esboza en los *Pensamientos* y la hipocresía que Pascal preconiza anuncia el universo informado en el que «en vano», como escribe Tocqueville luminosamente, «la riqueza y la pobreza, el mando y la obediencia establecen accidentalmente grandes distancias entre dos hombres [...] la opinión pública, que se fundamenta en el orden ordinario de las cosas, los acerca al nivel común y crea entre ellos una especie de igualdad imaginaria, a pesar de la desigualdad real de sus condiciones».[23] Al cabo del desencanto, la igualdad imaginaria ha abolido la fantasía de la desigualdad entre los hombres, y la «idea oculta», introducida como un gusano en la fruta de la sociedad de órdenes, se ha convertido, en el seno de la sociedad de los individuos, en la evidencia intelectual y en la «idea evidente» de todos y de cualquiera.

Y esto no sólo es una idea. Un siglo después de Pascal, los filósofos del siglo de las Luces ven con satisfacción que el secreto de los sabios abandona el terreno del intelecto y que se pone inmediatamente a disposición del sentido común. Confirmación inesperada de la perspicacia del espíritu a través de las lágrimas del cuerpo que los filósofos celebran con el nombre de *sentimiento de humanidad:* «Este noble y sublime entusiasmo», escribe Diderot en la *Enciclopedia*, «se atormenta con las penas de los demás y con su necesidad de aliviarlas; desearía recorrer el universo para abolir la esclavitud, la superstición, el vicio y la desdicha.»[24] De este modo, mientras van progresando cada vez más por la vía abierta por Pascal, los enciclopedistas, con Voltaire, pueden abogar contra ese «misántropo sublime» por la causa del género humano: el Yo, dicen en sustancia, no es o ha dejado de ser aborrecible puesto que se compadece. La revolución política venidera no es más que una de las repercusiones del nuevo paradigma de la relación humana que surge con esta definición: «el reconocimiento sensible del hombre por el hombre».[25] La idea de la similitud entre los hombres se atestigua a partir de ahora bajo la forma de una *condolencia* ilimitada, es decir de una participación afectiva en todos los males que aquejan a la especie humana. El hombre democrático que emerge entonces no sólo está informado, también es emotivo. Su capacidad de hacerse cargo aumenta a medida que mengua su respeto por la jerarquía. Cuanto menos se deja deslumbrar, más se deja enternecer. Cuanto menos deferente es, más impresionable se vuelve. Cuanto menos obsequioso, más misericordioso. Precisamente porque ríe con tanta insolencia, este

Fígaro travieso y refractario a cualquier forma de idolatría es tan pródigo con sus lágrimas. La conmiseración, dentro de este ser, se desarrolla al ritmo del igualitarismo y su corazón tiene razones que la razón corrobora. «¿Tenemos más sensibilidad que nuestros padres?», pregunta Tocqueville, el gran antropólogo de esta mutación histórica que experimenta el impulso natural. No sabría decirlo, pero es indudable que nuestra sensibilidad se encauza hacia un mayor número de cosas.

«Cuando los rangos son casi iguales en un pueblo, y todos los hombres tienen más o menos la misma forma de pensar y de sentir, cada uno de ellos puede evaluar en un momento las sensaciones de todos los demás; echa una rápida ojeada sobre sí mismo; eso le basta. No hay pues desdicha que no conciba sin dificultad y cuya extensión no le revele un instinto secreto. En vano se tratará de extranjeros o de enemigos: la imaginación lo coloca en el acto en su lugar. Mezcla algo personal a su piedad, y le hace sufrir mientras desgarran el cuerpo de su semejante.»[26]

En vano: ya utilizada por Tocqueville a propósito de la división de la sociedad en clases, esta locución marca, otra vez, la derrota de la Diferencia ante la Semejanza. La imaginación, que antaño veía al hombre diferente como un hombre de mayor o menor rango, atraviesa ahora todas las barreras simbólicas o geográficas que dividen a la humanidad. Bajo los efectos de esta forma nueva de coexistencia –la igualdad creciente de las condiciones–, el semejante es todo el mundo y es también el primero que ha aparecido. Incluso si es un extranjero, incluso si es un enemigo.

De esta incapacidad de la noción de enemigo para ocultar la de semejante tuvo una experiencia intempestiva y desconcertante el oficial italiano Emilio Lussu en la meseta de Asiago una noche clara y tranquila de septiembre de 1916. Se había aventurado con otro soldado fuera de la trinchera para tratar de localizar el invisible cañón de 37 mm que llevaba días machacando sus líneas. Tras haber caminado unos metros a gatas, había llegado casualmente a un sitio desde el cual podía espiar la trinchera enemiga en enfilada. Entonces se ofreció a su mirada un espectáculo *extrañamente familiar*: «¡Así que esos austriacos estaban ahí, tan cerca que casi se los podía tocar, tranquilos, como si pasearan por las aceras de una ciudad! [...] Una vida desconocida aparecía bruscamente ante nuestra mirada. Esas trincheras, que tan a menudo habíamos atacado absolutamente en vano, pues habían ofrecido una resistencia feroz, habían acabado por parecernos lugares inanimados, lúgubres, abandonados por los vivos, refugio de fantasmas misteriosos y terribles. Ahora se nos mostraban tal como eran de verdad. ¡El enemigo, el enemigo, los austriacos, los austriacos! [...] Era el enemigo, y eran los austriacos. Hombres y soldados como nosotros, hechos como nosotros, uniformados como nosotros, que ahora se movían, hablaban y tomaban café, exactamente igual que hacían detrás de nosotros, a la misma hora, nuestros camaradas. Qué cosa más extraña. Jamás una idea semejante me había venido a las mientes. Ahora estaban tomando café. ¿Por qué me parecía extraordinario que tomaran café? Y

hacia las 10 o las 11, les darían el rancho, exactamente igual que a nosotros. ¿Acaso podía el enemigo vivir sin beber y sin comer? Seguro que no. Entonces ¿cuál era la razón de mi asombro?»[27]

Emilio Lussu ha salido a localizar una posición enemiga y de repente se da de bruces con unos soldados que se le parecen. Por supuesto, no aprende nada que no supiera. No necesitaba comprobar que los austriacos también eran hombres. Partidario de la guerra que estaba haciendo y deseoso de contribuir a impedir, con la victoria de las Potencias centrales, el triunfo de la Reacción en su país y en Europa, nunca había creído que luchaba contra miembros de otra especie. La propaganda era una enfermedad de la retaguardia que no le afectaba. Pero de repente ve de cerca a aquellos a los que combatía de lejos. Y, para su asombro, este primer plano resucita entre él y éstos el sentimiento de comunidad que hasta entonces había ocultado la guerra. Su coraza tiene un defecto por el que la protesta de Shylock puede empezar a insinuarse. Pero Lussu no está al cabo de la calle de sus sorpresas.

Llega, en efecto, un oficial. Inmediatamente los soldados austriacos enmudecen y se apartan. Lussu, que lleva tiempo haciendo la guerra y que incluso ha adquirido una mentalidad de guerra, empuña el fusil del cabo que le acompaña. Se dice que después de tantas horas de espera, de tantas patrullas, de tanto sueño perdido, sería una locura dejar escapar esa pieza de caza mayor que pasa a su alcance. Pero un gesto dará al traste con esta determinación belicosa.

«El oficial austriaco encendió un cigarrillo. Fumaba.

Ese cigarrillo creó una relación imprevista entre él y yo. En cuanto vi el humo, sentí dentro de mí las ganas de fumar. Este deseo me hizo pensar que yo también tenía cigarrillos. Todo esto duró un instante. Mi acción de apuntar, de mecánica pasó a razonada. Tuve que pensar que estaba apuntando el arma y que estaba apuntando contra alguien. El índice, apoyado en el gatillo, aflojó la presión. Estaba pensando. Estaba obligado a pensar [...]. Puede que esa calma completa alejara mi espíritu de la guerra. Tenía frente a mí a un oficial, joven, ajeno al peligro que lo amenazaba. No podía marrar el tiro. Podría haber disparado mil veces a esa distancia sin fallar ni una sola vez. No tenía más que apretar el gatillo: el oficial se habría desplomado. La certeza de que su vida dependía de mi voluntad me hacía vacilar. ¡Tenía frente a mí a un hombre, a un hombre!

»¡Un hombre!

»Distinguía sus ojos y los rasgos de su cara. La luz del amanecer empezaba a clarear, el sol despuntaba detrás de la cumbre de las montañas. Disparar así, a unos pasos, a un hombre... ¡como si fuera un jabalí!»[28]

En el momento mismo de disponerse a hacer lo que exige su interés, lo que le manda la conciencia, y lo que también le dicta su ya dilatado hábito de la guerra, a Lussu le *fulmina la evidencia*. Una silueta que se aparta, el gesto anodino de encender un cigarrillo: estos detalles aparentemente insignificantes despojan al oficial enemigo de sus dos atributos de oficial y de enemigo. Lo que de repente pone al descubierto no son ya las determinaciones visibles de su ser, sino esa forma abstracta, independiente del estatuto, de la función, del rango y de la

nacionalidad: su humanidad misma. «¡Tenía frente a mí a un hombre!» El descubrimiento desconcertante que se produce entonces no es una observación de la inteligencia, sino un *delirio de la imaginación*. Bajo los efectos del *reconocimiento*, Lussu se pone en el lugar del *desconocido* que tiene en su poder. Sin previo aviso, la compasión se adueña de él. La compasión, es decir, en el caso que nos ocupa, no sólo la repugnancia de ver sufrir a un semejante (según la famosa definición de Rousseau) sino la identificación con el sufrimiento mortal que se dispone a infligirle. Lussu era uno; helo ahora aquí, involuntariamente, siendo dos. *Al tirador de élite le duele el blanco;* el cazador sufre por su presa. Esta empatía irresistible metamorfosea en asesino potencial al militar escrupuloso que todavía era unos momentos antes. Esta «fusión y debacle repentina de la disposición autista»[29] le vuelve pasajeramente no apto para su oficio de soldado. Incapaz de *controlarse*, de detener esta efusión del Yo, Lussu, vencido, alarga el fusil al cabo que le acompaña. Pero éste, víctima de la misma hemorragia imaginaria y como pasmado por la misma evidencia, rechaza el ofrecimiento. A gatas, regresan a su trinchera. Con el morral vacío.

Este minúsculo episodio no quita ni un ápice al horror de la Primera Guerra Mundial. Sólo nos enseña que esa inmensa matanza no rompió del todo el vínculo de humanidad entre los hombres. Este hecho, en cambio, no podía ocurrirle al *Doktor* Pannwitz. En ningún caso corría éste el riesgo de ponerse en el lugar del preso que

temblaba de miedo delante de su mesa inmaculada. Por mucho que lo viera de cerca no había envilecimiento de la imaginación, ni desdoblamiento de la personalidad que pusiera en peligro su integridad física y mental.

Esta coraza sin defecto seguramente no es patrimonio exclusivo de Pannwitz y de sus iguales. Lejos de ser natural a todos los seres humanos, el reconocimiento del hombre por el hombre es fruto de la historia, como demuestran tanto Lévi-Strauss como Tocqueville. Pero recordarlo no despeja el misterio del siglo XX, sino que agrava más aún su opacidad. ¿Cómo es posible, en efecto, que *después* del reconocimiento sensible del hombre por el hombre tantos hombres hayan podido, en virtud de un decreto promulgado por otros hombres, situarse *del otro lado del cristal* y verse aquejados por una implacable ferocidad, sin parangón con la situación de la que habla Lévi-Strauss, en la que dos interlocutores, seguros los dos de tener el monopolio de la humanidad, se oponen agresivamente? ¿Qué ha sucedido pues para que la noción de humanidad universal haya caído en un olvido tan general y tan radical en el corazón mismo de la civilización donde había alcanzado su desarrollo más espectacular? ¿Está la palabra *regresión*, que emplea Lévi-Strauss, a la altura del enigma?

II. LOS OROPELES DEL NOMBRE COMÚN

En *Le Spectateur engagé*, Raymond Aron evoca la conversación que mantuvo con Sartre en 1945, a propósito de cómo recibió Francia a los escasos judíos que volvían de la deportación: «Nos planteamos por qué no hubo ni un solo artículo, ni uno solo, que dijera: "Bienvenidos sean los judíos de regreso a la comunidad francesa." ¿Estriba la razón profunda de ese silencio en que, por decirlo de algún modo, se había borrado lo sucedido?»[1] Volcada por entero en su deseo de reconstituir su imagen y de celebrar a través de los resistentes un *pueblo en resistencia*, Francia tenía entonces otras preocupaciones antes que el Exterminio.

Al publicar en el mes de noviembre de 1946 *Réflexions sur la question juive*, Sartre rompe este silencio y hace por los demás franceses el gesto de bienvenida que éstos no consideraron necesario efectuar. Sin mencionar directamente el genocidio, cuya amplitud para el propio Sartre sigue todavía enmascarada por la guerra, este libro breve y denso remueve las tranquilas aguas del «aquí

no ha pasado nada». Justo en el momento en que la colectividad trata de saltarse el capítulo del antisemitismo para ahorrarse el esfuerzo o la carga de una reconsideración de la cuestión, el antisemita es objeto de un retrato magistral y devastador: «La frase "odio a los judíos" es de las que se pronuncian en grupo; pronunciándola, uno se adhiere a una tradición y a una comunidad: la de los mediocres. Con lo que tal vez no esté de más recordar que uno no es necesariamente humilde ni modesto porque acepte la mediocridad. Más bien todo lo contrario: hay un orgullo apasionado en los mediocres y el antisemitismo es un intento de dar un valor a la mediocridad como tal para crear la élite de los mediocres.» Un poco más adelante, Sartre precisa: «Cuando trato a los judíos como a seres inferiores y perniciosos, estoy afirmando al mismo tiempo que pertenezco a una élite. Y ésta, radicalmente distinta en esto de las élites modernas que se fundamentan en el mérito y en el trabajo, no difiere en nada de una aristocracia de cuna. No tengo que hacer nada para merecer mi superioridad, como tampoco puedo perderla. Me viene dada de una vez y para siempre: es una *cosa*.»[2]

Por decirlo de otro modo, el antisemita, para Sartre, tiene la nostalgia del orden vertical. Lamenta, con su desencanto del mundo, la desaparición de una época en la que la sociedad era ostensiblemente jerárquica y esa jerarquía natural. Asustado por el abismo de incertidumbre en el que la idea del semejante precipita a la humanidad, desearía que ya estuviera todo decidido antes de que se levantara el telón y que la esencia, como antaño, precediera a la existencia. Necesita a los judíos para po-

der meterse en la piel del *heredero* y para no tener que afrontar así los tormentos de una existencia puramente individual.

Que los hombres sean primero hombres y sólo después miembros de una casta o titulares de una genealogía significa que *ya no pertenecen a su pertenencia*. Esta irreductibilidad del individuo a su rango, a su estatuto, a su comunidad, a su nación, a su extracción o a su linaje es su libertad. El antisemitismo lo prueba: hay algo indeseable en la libertad. Esta conquista es un quebradero de cabeza, este privilegio es coercitivo y doloroso. Es un regalo que no hace regalos: ya no hay nada que venga dado, desde este momento cada cual es responsable de su destino. El antisemita es en primer lugar aquel que trata de sacarse de encima esta penosa obligación. «Es un hombre que tiene miedo», dice Sartre. «No de los judíos, por supuesto, sino de sí mismo, de su conciencia, de su libertad, de sus instintos, de sus responsabilidades, de su soledad, del cambio en la sociedad y en el mundo. De todo salvo de los judíos. [...] Con su adhesión al antisemitismo no se limita a adoptar una opinión, elige para sí una opción como persona. Opta por la permanencia y por la impenetrabilidad de la piedra, por la irresponsabilidad total del guerrero que obedece a sus jefes, y no tiene jefe. Opta por no adquirir nada, por no merecer nada, sino por que todo le venga dado por la cuna, y no es noble. Opta, finalmente, por que el Bien sea algo acabado, incontestable, inalcanzable, no osa considerarlo por temor a tener que cuestionarlo y verse obligado a buscarse otro. Los judíos son sólo un pretexto; en otras latitudes se recurrirá a los negros o a los amarillos.»[3]

Así como suele hablarse del antisemitismo como de un racismo entre muchos otros, Sartre, a la inversa, deduce el odio racial de la judeofobia. Los judíos, los negros y los amarillos son, en su opinión, las víctimas de una misma sublevación contra el auge de la idea del semejante y su irresistible universalización. Se trata, en todos los casos, de volver a los tiempos felices, cuando *el origen tenía fuerza de ley*. Pero como la teología medieval y la cosmología de la Antigüedad están científicamente descalificadas, la ciencia, a través de la biología, asume el relevo y, a su vez, garantiza tanto la satisfacción del deseo de preeminencia como del deseo de inmunidad. Puesto que ya no hay un mundo *superior* o de orden sobrenatural al que vincular las disparidades entre los hombres, volvemos la mirada hacia lo *anterior* y hacia el carácter físico hereditario de los diferentes grupos humanos. El más acá de la conciencia y de la persona sustituye el más allá metafísico, y puesto que el Altísimo ha desaparecido sin dejar sus señas, el determinismo genético es el encargado de garantizar el reparto desigual entre las razas de la carne y el espíritu o de la materia y el ideal.

«Humanismo blando»: una fórmula redundante, decía antaño Michel Foucault. «El humanismo», afirmaba, «implica siempre blandura.» Y añadía, para explicar las razones que le habían llevado a introducir este tema tan provocador, tan singular, tan misterioso para el sentido común de la muerte del hombre: «No os podéis imaginar en qué charca moralizadora de sermones humanistas estábamos sumergidos en la posguerra. Todo el mundo

era humanista. Camus, Sartre, Garaudy eran humanistas. Stalin era humanista.»[4]

Además de mordaz, este ataque es injusto. Y es abusivo no sólo porque recurre a la confusión o a meter en el mismo saco a un sátrapa, a un estúpido y a dos escritores, sino también porque presenta una visión de la posguerra como período edificante y sermoneador cuando fue, antes que nada, una época traumatizada. La ironía de Foucault parece olvidar a qué guerra sucede esta posguerra. El estado de ánimo dominante entonces no está para sermones, sino lleno de espanto. Lo que inclina el pensamiento hacia el humanismo no es la complacencia por los grandes logros humanos o por los prodigios de la técnica, sino el estupor y el pánico ante la tentación de lo inhumano. No se trata en absoluto de cantar loas al *homo sapiens*, al *homo faber*, al *homo loquax*, o al animal racional; tampoco se trata de oponer la excelencia de nuestro ser o la inocencia de nuestra naturaleza a las diversas variantes del ideal ascético. El humanismo atormentado por la guerra no se pregunta cómo reconciliar consigo mismo a un hombre envilecido y calumniado durante demasiado tiempo por la moral religiosa. Cabría formular la pregunta que se plantea de un modo totalmente distinto: ¿De dónde procede en el hombre el deseo de deshacerse de su humanidad? ¿Qué hay pues en la humanidad del hombre tan insoportable y, al mismo tiempo, tan frágil?

Es ilustrativa al respecto la conferencia que pronuncia Sartre, el 29 de octubre de 1945, en París, ante un público excitadísimo que abarrota la sala, y que lleva por título *El existencialismo es un humanismo*. Preocupado a

la vez por responder a las críticas que su obra ya provoca y por aclarar todos los malentendidos que suscita, Sartre pretende ser didáctico. Parte pues de la realidad más prosaica y más cotidiana: «Cuando consideramos un objeto fabricado, como por ejemplo un libro o un abrecartas, este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto; ha recurrido al concepto de abrecartas, y también a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que en el fondo es una receta. Así, el abrecartas es a la vez un objeto que se produce de una forma determinada y que, por otra parte, tiene una utilidad definida, y no cabe suponer un hombre que fabricara un abrecartas sin saber qué utilidad puede tener. Diremos pues que, para el abrecartas, la esencia, es decir el conjunto de técnicas y de capacidades que permiten fabricarlo y definirlo, precede a la existencia.»[5] Y, prosigue Sartre, la diferencia entre el hombre y el abrecartas estriba en que no hay un concepto de hombre del cual cada individuo sería un ejemplar. El hombre no se fabrica, nace. No es la ejecución de una idea previa sino el milagro cotidiano de un puro inicio. En suma, el hombre es el ser en el cual la existencia precede a la esencia. «¿Qué significa en este contexto que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre existe primero, que surge en el mundo y que se define después. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible es porque primero es nada. Sólo será después y será como se haya hecho. Así pues, no hay una naturaleza humana, puesto que no hay Dios para concebirla.»[6]

Existencialismo: el término es nuevo, pero no la definición que se da. Como sólo imagina a Dios con los ras-

gos de un creador todopoderoso, Sartre libera al hombre del dominio divino. En el discurso fundador del humanismo –el famoso *De dignitate hominis* redactado en 1486 por Juan Pico della Mirandola–, el propio Dios deja en suspenso para el hombre la regla universal de la creación. Lo que explica Pico della Mirandola en el mito que abre su discurso es que el hombre es la consecuencia de un demiurgo poco previsor y distraído. Después de haber creado el mundo, siguiendo los caminos de su sabiduría impenetrable, el Sumo Arquitecto no quiso quedarse solo frente a su magnífica construcción. Necesitaba a un admirador. Necesitaba absolutamente a un ser que estuviera en estado de reconocer la razón de su obra y de amarla por su belleza. Se le ocurrió entonces crear al hombre. Pero el universo ya estaba atestado y ya no quedaban arquetipos en el almacén. Todas las recetas habían sido utilizadas. El artesano perfecto había agotado los conceptos y los modelos. Renunciar no iba con su temperamento, así que Dios «decidió finalmente que en aquel a quien Él no podía dar nada propio, sería común todo lo que había sido propio de cada criatura. Cogió pues al hombre, esa obra de imagen indistinta, y, tras colocarlo en medio del mundo, le habló de la siguiente manera: "No te he dado un lugar determinado, ni una cara propia, ni un don particular, oh, Adán, con el fin de que tu lugar, tu cara y tus dones, los desees, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra otras especies en unas leyes establecidas por mí. Pero tú, que no tienes límite que te acote, por tu propio arbitrio, entre cuyas manos te he colocado, te defines a ti mismo [...]. No te he hecho celestial, ni terrenal, ni mortal, ni inmortal, con el fin de que, sobe-

rano de ti mismo, concluyas tu propia forma libremente, como un pintor o un escultor. Podrás degenerar en formas inferiores, como las de los animales, o, regenerado, alcanzar las formas superiores, que son divinas"».[7]

No hay pues ninguna paradoja en la proposición «el existencialismo es un humanismo». En la medida en que no descubre el concepto de hombre, sino que libera al hombre de la dominación conceptual, el humanismo originario es en sí mismo un existencialismo. Lo que diferencia a Sartre de Pico della Mirandola no es tanto el contenido del pensamiento como la disposición anímica. El discurso sobre la dignidad del hombre es portador de una buena noticia: «todo es posible», revela Pico della Mirandola a aquel que la Tradición había tratado de contener –entre ángel y fiera– en una existencia determinada. Cada ser, dice, es lo que es por su propia naturaleza, salvo el hombre. El hombre es una excepción en el ser; no hay un límite infranqueable a su acción; en vez de recibir su vida lista y determinada por el orden de las cosas, tiene el poder de darle forma: ésa es su grandeza y ésa es su dignidad.

Con Sartre, el cambio es radical: su discurso no contiene ninguna promesa de ampliación, sino la evidencia de una condición ineludible. El hombre, dice, está condenado a la libertad. ¡Lo que no siempre es divertido! Prueba de ello: sueña con quedar eximido de este privilegio, trata por todos los medios de sacarse de encima el incómodo regalo que le ha hecho el dios despistado de Pico della Mirandola.

El ser y la nada pormenoriza las modalidades y las astucias de este sueño con un virtuosismo tan minucioso

como incansable. Pascal remitía a los mortales y su jerarquía útil pero engañosa al orden de una naturaleza corrompida y de un último acto necesariamente sanguinario, «por muy hermosa que sea la comedia en todo lo demás». Sartre cuestiona la solidez misma de esta naturaleza y recurre a toda su sagacidad para describir la *comedia del ser*. ¿A qué juega ese camarero «cuando se acerca a la mesa con un andar un poco demasiado rápido», cuando «se inclina de una manera un poco demasiado atenta» y cuando manifiesta «un interés un poco demasiado solícito por lo que pide el cliente»? Sencillamente: «juega a ser camarero». Y «esta obligación no difiere de la que les viene impuesta a todos los comerciantes: toda su forma de comportarse remite a la ceremonia, el público reclama que actúen ceremoniosamente: está la representación del tendero, del sastre, del subastador, mediante las cuales tratan de persuadir a su clientela de que no son más que un tendero, un subastador, un sastre».[8]

Y la lista no está cerrada: toda función social es también una ficción social. Todo personaje lleva implícita su parte de mala fe. No se puede ser médico o profesor, marginal o respetable, abogado famoso o gran escritor, arrebatado o desengañado, sin *representar* su ser: «Aquel que dice "no soy un tipo acomodaticio" está comprometiéndose libremente con la ira y, con ello, interpretando libremente determinados detalles ambiguos de su pasado.»[9] El imperio de la representación no tiene límites: hasta el *homo psychologicus* sigue siendo un cómico. Bajo las máscaras y los disfraces que todo el mundo se pone no se esconde ningún rostro verdadero. Hurgar en

los bajos fondos, husmear los secretos que rebajan o descubrir los móviles mediocres en la raíz de todas las acciones hermosas, no es un acto de clarividencia. Uno cree conocer al hombre cuando lo rebaja. De hecho, esta ilusión es en sí misma engañosa pues no ve, detrás de la sólida apariencia de la naturaleza, los juegos y las argucias de la libertad. «Ser hombre», dice Gombrowicz con Sartre, «es simular el hombre.»[10] Los comportamientos menos envarados siguen siendo todavía afectados, histriónicos. La gente a la que se califica de natural adopta la pose para merecer este calificativo. En cuanto la existencia empieza a virar hacia la esencia, miente. En cuanto el hombre es, finge. Lo que no sólo significa que la vida es un teatro, incluso si, «en todas partes, hay un papel esperando a su hombre»,[11] sino que, como es conciencia de ser, el hombre sólo puede ser lo que es.

De ahí procede la nostalgia de la coincidencia, la aspiración a la plenitud, la tentación constante de rellenar la fisura y de conceder el asueto definitivo que, más allá de las imposturas obligadas de la comedia humana, algunos hombres dan a su humanidad. La descripción fenomenológica alimenta así el juicio moral y lleva a Sartre a utilizar, en su conferencia sobre el existencialismo, unas categorías desacostumbradas en el discurso civilizado de la filosofía: «A esos que, alegando seriedad de espíritu o excusas deterministas, se ocultarán su libertad total, los llamaré cobardes; a los otros, que tratarán de demostrar que su existencia era necesaria, cuando la aparición del hombre sobre la tierra es mera contingencia, los llamaré los cabrones.»[12]

Y ahora, volviendo al antisemita cuyo retrato esboza

Sartre el mismo año, constatamos que acumula las cualidades, que mata, si decirse puede, dos pájaros de un tiro. Cobarde y cabrón a la vez, confiere, mediante la idea de raza, la densidad de la naturaleza a su insustancial humanidad y se persuade de «que su lugar siempre ha estado señalado en el mundo, que le estaba esperando, y que, por tradición, tiene derecho a ocuparlo».[13] Nada en él es contingente, nada tampoco es voluntario: se apoya en los brazos del ser.

Filósofo de una menor repercusión pública que Sartre -no figura en la lista establecida por Michel Foucault- pero más afectado aún que Sartre por el siglo, Emmanuel Lévinas también intenta, en el mismo momento, pensar la humanidad del hombre a partir de su desaparición. «¿Qué es lo humano?» Esta pregunta es la incansable investigación de una vida y de una obra dominadas por entero «por la premonición y el recuerdo del horror nazi».[14]

La respuesta que propone adopta la forma de un relato. Transgrediendo el mandato platónico de no contar intrigas para hacer filosofía, Lévinas descubre una intriga en el origen de lo humano. «Intriga» es por lo demás una de las palabras maestras de este pensamiento que sólo habla de moral, sin hacer jamás la moral. La ética, según Lévinas, no es un bien soberano ni un dato inmediato de la conciencia, ni la ley impuesta por Dios a los hombres, ni la manifestación en cada hombre de su autonomía: la ética es, en primer lugar, un acontecimiento. Es necesario que algo ocurra al Yo para que deje de ser

una «fuerza que discurre» y que descubra el escrúpulo. Este golpe de efecto es el encuentro con otro hombre o, más exactamente, la revelación del rostro.

Encuentro y no conocimiento: revelación y no descubrimiento. Indudablemente, cabe leer muchas cosas en un rostro humano. Este pedazo de piel es una mina de informaciones, pues siempre dice más cosas que las que desearía confesar su portador. Con un poco de entrenamiento, de la observación de un rostro puede deducirse toda una biografía. Pero el rostro también tiene el insólito poder de desdecirse de sus propias confesiones y de descifrar los atributos que, en él, se ofrecen al conocimiento del psicólogo, del sociólogo, del novelista o de Sherlock Holmes.

Éste es precisamente el poder con el que se dio de bruces Emilio Lussu durante su misión de reconocimiento. Había partido para averiguar algo más ¿y con qué se topó a la postre? «¡Un hombre, un hombre, un hombre!» Esta triple exclamación rubrica la debacle de Sherlock Holmes. Los indicios, en vez de acumularse, se han volatilizado. La interpretación ha quedado desestimada, el pensamiento desnortado. Del personaje situado en un contexto, al final, sólo queda una pura abstracción.

Pero no se trata de una abstracción seca y descarnada, teórica, intelectual o cerebral. El rostro que se abstrae de su propia imagen es un rostro al desnudo, es decir desarmado, vulnerable, indefenso. Irreductible a su apariencia como a la verdad que aquella disimula, libre incluso del uniforme que permite identificarlo, despojado de sus propiedades empíricas, desarraigado y apátri-

da, sólo le queda su precariedad para ofrecer. «Rostro como mortalidad», dice Lévinas. «Más allá de la visibilidad del fenómeno, abandono de víctima.»[15]

Abandono y llamada: en el propio desamparo del rostro hay un mandato superior. Vamos más allá de las *indicaciones* a él asignadas y entramos dentro del campo del *imperativo*. Solo y expuesto, ya no confiesa nada, ordena; ya no es un espectáculo que se ofrece, ni siquiera un enigma que exige ser elucidado, sino una voz de fino silencio que prohíbe matar: «La mirada moral calibra, en el rostro, el infinito infranqueable donde se aventura y se abisma el propósito asesino»,[16] escribe Lévinas. Y Lussu: «¡Un hombre! Distinguía sus ojos y los rasgos de su cara. La luz del amanecer empezaba a clarear, el sol despuntaba detrás de la cumbre de las montañas...» Porque mira el rostro, el rostro lo mira, lo afecta y se vuelve asunto suyo. El hombre que hay allá ya no es un objeto a su alcance sino que es ya, de repente, el prójimo. Ya no lo vigila, cuida de él sin ni siquiera haberlo decidido conscientemente. Este episodio, en suma, es la historia del cazador cazado: Lussu acaba obligado por aquel al que espiaba y que tenía a su merced. *Hacía la guerra en paz* y de pronto –«desfallecimiento del ser que se deshace en humanidad»–,[17] la inquietud de la paz ha caído sobre él y ha roto el hechizo.

El soldado Lussu no tiene pues la iniciativa del cambio que le afecta. El interés que siente por el oficial austriaco no nace de una buena intención. Es al revés, su buena conciencia es la que acaba trastocada por un ultimátum desconcertante, por una exhortación que no domina.

Donde Rousseau hablaría de una dulzura natural en el hombre, y Tocqueville de una suavización debida a la igualdad de condiciones, Lévinas describe un acontecimiento turbador y doloroso. ¿De dónde proceden esta exacerbación y este ensombrecimiento de la intriga? «Los acontecimientos dramáticos de este siglo XX y el nacionalsocialismo que han trastocado el mundo liberal sobre el que, mal que bien, descansaba –y se había abandonado– la existencia judía, han arrancado al antisemitismo su secreto apocalíptico y han permitido adivinar el desaforado, ingrato y peligroso destino de lo humano que, por antífrasis, denota»,[18] responde Lévinas.

Retorcer el pescuezo al escrúpulo de ser; liberar la vida de toda intrusión extranjera; desplegarla sin cortapisas; devolverle su crueldad natural, su vitalidad salvaje, su espontaneidad y su soberbia; *hacer callar los rostros* reduciéndolos a muestras o a ejemplares de una especie; reemplazar, a modo de socialidad, la proximidad del otro hombre por la fraternidad racial: el gran programa nazi revela, en su decisión misma de acabar con él, el poder que posee el otro de hacer profunda mella en la tranquilidad de ser.

Si la catástrofe de lo humano se ha producido en la era del reconocimiento sensible del hombre por el hombre es, según Lévinas, porque este reconocimiento no es una emanación natural sino una fractura, y porque no se origina en el Yo sino que altera sus planes, trastoca su funcionamiento y le agobia brutalmente con una carga onerosa. Semejante traumatismo de la sensibilidad suscita, de rebote, la nostalgia sentimental de la integridad perdida y del idilio. «No hay nada, en cierto sentido, más

molesto que el prójimo. ¿Ese ser deseado no es acaso lo indeseable personificado?»[19] Ésta es la enseñanza que, por antífrasis, a partir del hecho ético original y de lo acontecido a Emilio Lussu, se deriva de esa guerra total para estar por fin en paz que fue el apocalipsis hitleriano.

Cierto es, como pone de manifiesto la opinión de Foucault, que durante el período que siguió a la posguerra el humanismo, sometido a los ataques del estructuralismo, envejeció terriblemente. «Movimiento complejo en sus motivaciones, pero muy solidario en su polémica visión», en palabras de Paul Ricoeur,[20] el estructuralismo se ha dedicado a desposeer al sujeto pensante, hablante y actuante de todas sus prerrogativas: los movimientos más íntimos y las disposiciones más imprevisibles del alma han sido atribuidos a dispositivos inexorables. Se ha mostrado que la experiencia vivida resultaba de procesos inconscientes o de sistemas neutros y anónimos. Hasta se ha sustraído a la intención o al genio de su creador las obras originales de la mente que han sido analizadas como un juego desarrollado a partir de unas reglas determinadas. Visibles mucho más acá del autor, decía por ejemplo Roland Barthes, «estas reglas proceden de una lógica milenaria del relato, de una forma simbólica que nos constituye antes incluso de nuestro nacimiento, en suma, de ese inmenso espacio cultural del que nuestra persona [...] no es más que un avatar».[21]

La mutación, en efecto, es espectacular. ¿Pero por qué este ensañamiento contra el sujeto? ¿Por qué esta alegría en destronarlo? ¿Cuál es el propósito de esta in-

vestigación de las estructuras impersonales que actúan incluso en la intimidad del Yo, si no es el de desencantar al Yo de sí mismo, de llamarle a la humildad –es sólo un avatar– y enseñarle que hay otros Yo posibles, surgidos de otra historia, sometidos a otros códigos fundamentales? Como el sentimiento de horror ante el racismo nazi se prolonga entonces en rechazo del colonialismo –«el muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX lleva dentro de sí un Hitler que ignora», escribe en 1950 Aimé Césaire–,[22] el cabrón sartriano se convierte en la figura del *europeo suficiente*. Esta suficiencia es el blanco común de todos los pensamientos reunidos bajo el sello estructuralista. La gran labor teórica que se lleva a cabo en esta época es también un gran combate contra la infatuación. Del humanismo de posguerra al antihumanismo poscolonial, el paradigma filosófico ha cambiado pues de arriba abajo, pero la inspiración moral sigue siendo la misma: como siempre, se trata de someter a una conmoción saludable al ser que se siente seguro dentro de él y de desasosegar al hombre para humanizarlo mejor.

Y si Stalin pudo revestirse del título de humanista es porque este desasosiego y esta inspiración parecían anidar en el comunismo, como observa sarcásticamente, pero sin profundizar, Michel Foucault. En nombre de la humanidad, la URSS y las grandes democracias occidentales combatieron y vencieron juntas el hitlerismo, es decir el intento de borrar de la tierra la idea del semejante y de reemplazarla por una implacable jerarquía natural. Pero para el humanista horrorizado que emerge de la guerra, como para la crítica del humanismo que acom-

paña el movimiento de la descolonización, el país de la Revolución tiene esta superioridad *filosófica* sobre las democracias que consiste en no hacer ninguna concesión a la idea de la naturaleza, en rechazar las medias tintas y en no poder aplacar sus exigencias con piadosas declaraciones.

Para Marx, en efecto, no existe la naturaleza en el hombre ni en la naturaleza. El mal o el sufrimiento no son componentes de la condición humana, las cosas no son cosas, el mal, el sufrimiento y las cosas son *hechos sociales*. No hay lugar en el que los hombres puedan descansar de la humanidad. El ámbito aparentemente inalterado de lo no humano sigue siendo lo humano que oculta su juego. No hay paisaje, por bucólico que sea, que, para ser comprendido, no tenga que ser resituado en su contexto histórico y social. «Es sabido», escribe Marx en un pasaje célebre de *La ideología alemana*, «que, como todos los árboles frutales, el cerezo ha sido trasplantado en nuestros países de resultas del comercio y de eso hace apenas unos siglos; de modo que si Feuerbach ha podido tomar conocimiento sensible de ello, es gracias a esta acción de una sociedad determinada en una época determinada.»[23] Debajo de la playa, los adoquines; bajo la apariencia de lo dado, la realidad de lo conceptual y de lo construido. Y, añaden los marxistas, todo lo que está fabricado históricamente ha de ser superado políticamente o destruido para dar paso al advenimiento de la igualdad entre los hombres.

La fuerza del marxismo, recién finalizada la guerra, estriba pues en su radicalidad y en su perfeccionismo. Las buenas palabras liberales ni sirven para adormecer

su clarividencia ni para desarmar su voluntad. Frente al peligro ahora palpable de la naturalización de las identidades colectivas y de su elevación a lo absoluto, no basta con que lo universal sea concebido y reivindicado: mientras el Hombre tenga su sede en el cielo de las Ideas y la jerarquía prevalezca en la tierra, mientras la igualdad nominal o formal se sume a la desigualdad real de las condiciones, el Hombre es una impostura, y una impostura temible puesto que su papel consiste en perpetuar las relaciones de subordinación proclamando *urbi et orbi* que éstas han sido abolidas. ¿Nuestro humanismo? «Helo aquí al desnudo, nada bonito», dice Sartre en su famoso y furibundo prefacio de *Les Damnés de la terre* de Frantz Fannon. «Sólo era una ideología falaz, la sofisticada justificación del pillaje. Su manierismo y sus amorosas palabras avalaban nuestra agresión. [...] Encontrábamos en el género humano una abstracta postulación de universalidad que servía para ocultar unas prácticas más realistas.»[24] Para impedir que la denuncia humanista de la raza de los Señores siga disimulando la división social entre inferiores y superiores o el sometimiento de los pueblos colonizados, es necesario que, con la máxima urgencia, lo abstracto se vuelva concreto y la humanidad real.

La realización de esta tarea incumbe a los proletarios. En efecto, a diferencia de los demás hombres actuales o pretéritos, el proletario no puede, en ningún caso, identificarse con las determinaciones que la época ha impreso en él, con el estatuto social o con la pertenencia nacional. La época es burguesa, su patria, la comunidad artificial a la que le exigen que sacrifique sus propios

intereses para perpetuar el orden establecido; por último, hace mucho que su trabajo ya no es un oficio, sino una potencia extranjera. Desterrado de todas las condiciones incluso de la suya, excluido de todos los privilegios, el proletario, a cambio, tiene el privilegio ontológico de ser un *hombre tan sólo humano*. Alienado del mundo, con ello, está libre de todas las alienaciones en que caen los hombres cuando se toman por lo que son. Si definimos, con Sartre, al cabrón como el hombre que, porque tiene su lugar reservado, piensa que todo está en su lugar en el ser, el proletario es, por antonomasia, el *anticabrón*. A diferencia del burgués o de su variante imperialista, el europeo suficiente, no necesita, para proteger sus intereses, detener la historia o petrificar al hombre en una esencia inmutable. En él, se materializa la esperanza de un mundo libre no sólo de los cabrones sino del cabrón como posibilidad humana.

Prueba de ello, el nombre de pila de su primera patria. Como dice muy bien Jacques Derrida: «El nombre mismo de URSS es el único nombre de Estado en el mundo que no contiene ninguna referencia a una localidad o a una nacionalidad. El único nombre propio de Estado que, en suma, no contiene ningún nombre propio, en el sentido ordinario del término; la URSS es el nombre de un individuo estático, de un Estado individual y singular que se ha dado o ha pretendido darse su propio nombre sin referencia a ningún lugar singular ni a ningún pasado nacional. Un Estado que se ha otorgado en su fundación un nombre puramente artificial, técnico, conceptual, general, convencional y constitucional, un nombre «común» en suma, un nombre comunista: resu-

miendo, un nombre puramente político.»[25] Frente a las patrias exclusivistas, la URSS encarna esta apoteosis: la patria de la humanidad. Patria puesto que se trata aún de un espacio indudablemente extenso –una sexta parte de la superficie del globo y la décima parte de su población, como repiten complacidos sus partidarios– pero circunscrito. Patria sin raíces sin embargo, *nación sin naturaleza*, territorio cuyos autóctonos no son indígenas ya que, en este bastión de la nueva era, la institución se ha impuesto al origen, el espíritu humano ha derrotado al espíritu del lugar. Esta victoria vuelve caduca la escisión de la humanidad en compatriotas y extranjeros. Nadie es extranjero, ningún rostro es recusado o desahuciado en un paisaje que ya no se expresa en términos geográficos sino técnicos. Se acabaron las exclusivas: hay sitio para todo el mundo en una tierra que tiene un nombre común.

La fraternidad del nombre común por oposición al carácter hereditario del nombre propio: en eso consiste, en 1945, el *hechizo humanista* de Stalin. Si entonces, como ha demostrado François Furet, el antifascismo se vuelca con toda naturalidad en la idea comunista y en su representante supremo, no sólo se debe a la terrible batalla de Stalingrado, sino al hecho de un nombre donde puede leerse el fin de una existencia limitada por el propio hogar y el rechazo de cualquier componenda con las determinaciones locales o históricas que encierran a los hombres y fragmentan la humanidad.

El hechizo de Stalin se atenuará bastante deprisa, pero el humanismo presente en el nombre de la URSS seguirá inspirando durante mucho tiempo el combate

político y el trabajo intelectual. Lo mismo sucederá con el pensamiento en general y con el teatro de Brecht, tal como lo definía Barthes en 1957, en un artículo titulado «Brecht, Marx y la Historia»: «fundar su teatro sobre la Historia [para Brecht es] negar al hombre toda esencia, negar a la *naturaleza* humana cualquier realidad que no sea histórica, creer que no hay un mal eterno sino sólo males remediables; resumiendo, es dejar el destino del hombre entre sus propias manos».[26]

Por lo tanto, el enemigo íntimo del pensamiento será la ideología definida después de Marx como «el conjunto de las representaciones que forma la clase dominante para hacer creer en la legitimidad y en la necesidad de su dominación y ocultarse a sí misma los fundamentos de esta dominación».[27] En otras palabras, con el nombre de ideología se combate la omnipresente ilusión que disfraza de verdad universal un punto de vista particular que oculta la dimensión evolutiva del mundo, que petrifica la historia para distraer a los esclavos de su condición y para impedir que nazca y se desarrolle en ellos la peligrosa idea de sacudirse el yugo.

Este mismo encarnizamiento antihumanista contra las pretensiones del sujeto sólo habrá representado un momento en este proyecto que se propone entregar al hombre las llaves de su destino, como atestiguan la evolución de Michel Foucault y la fórmula que utiliza en 1983 para recapitular su trabajo y resumir su propósito: «Una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad.»[28] El trabajo genealógico aúna la meticulosidad y la subversión pues revela, pruebas en mano, la estrechez de nuestro universo afectivo o mental. «Lo que exis-

te está lejos de llenar todos los espacios posibles»,[29] ésta es la enseñanza principal de una disciplina irrespetuosa que desarraiga las costumbres más venerables o las creencias más sagradas exhumando su origen a ras de suelo. «Histórico», en esta perspectiva, ya no significa *respetable* sino *revocable* y el filósofo arqueólogo lleva a cabo la ejecución de los códigos que saca a la luz. «Mi papel», dice Foucault, «consiste en enseñar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa, que toma por verdaderos y evidentes unos temas que han sido fabricados en un momento particular de la historia y que esta supuesta evidencia puede ser criticada y destruida.»[30] La investigación histórica libera así a los hombres de la idea de naturaleza para posteriormente liberarlos mejor de su historia. Esta erudición, tan maliciosa como minuciosa, descubre la «inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas»[31] y constata gustosa no nuestra dependencia respecto a un origen que nos trasciende sino, todo lo contrario, la «fragilidad de los suelos»[32] más sólidos y familiares. El análisis de los límites que nos han puesto es simultáneamente, dice también Foucault, prueba de que su superación es posible. Este positivista paradójico pretende destruir el poder de las positividades. «Extraer de la contingencia que nos hace ser lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, pensamos o hacemos.»[33] Asignando esta tarea a la crítica filosófica del presente, Foucault se rebela, de un modo totalmente distinto de Sartre por supuesto, pero, como Sartre, contra «todo lo que diga del ser humano: *es esto*».[34] Cuando denuncia los pensamientos humanistas que prescriben al hombre un modelo, que le atribuyen una esencia o que

lo lastran con una definición, combate, con el nombre de humanismo, al mismo adversario que su adversario. Finalmente, cuando dice que no se trata, para el hombre, de partir a descubrir su propio ser, y de inventarse, de elaborarse o de fabricarse él mismo, enlaza, más acá de Sartre, con la inspiración del primer humanismo: aquel que, recién acabada la Edad Media, daba la bienvenida en el hombre a una «obra de tipo indefinido» a la que correspondía la tarea y el peligroso honor de moldear su ser, de conformarlo, de darle una forma mediante la virtud y el arte.

Reinvestido fervorosamente después de una guerra en la que el fin declarado de uno de los protagonistas consistía en sumir a la humanidad en la naturaleza, el humanismo de Pico della Mirandola sigue siendo, más allá de las rupturas y de los anatemas, el horizonte no superado del pensamiento y de la moral posmodernos. Esta moral no es moralizadora y este humanismo no es blando. ¿Pero puede uno quedarse en esta moral, satisfacerse con este humanismo si pretende extraer las lecciones del siglo y comprender por qué la voluntad más radical de liberar a la humanidad de sus cadenas ha podido, como su sometimiento al determinismo más inflexible, producir el universo de los campos de concentración?

III. EL TRIUNFO DE LA VOLUNTAD

En 1927, es decir algo más de treinta años después del inicio del caso Dreyfus, del que fue uno de los protagonistas más fervorosos y acerca de cuyo significado nunca dejará de meditar, Julien Benda publica *La Trahison des clercs*. Los *clercs* son los intelectuales, y su traición estriba, opina Benda, en el abandono de los valores ideales, universales y desinteresados que deberían honrar, en aras de la exaltación desenfrenada de los particularismos. Los sacerdotes del espíritu faltan al deber de su cargo cuando invocan los valores nacionales para avergonzar a los hombres «de toda aspiración a sentirse en cuanto que hombres portadores de lo que esta cualidad tiene de general y de trascendente de las modalidades étnicas»,[1] y cuando, en nombre de la lucha de clases, incitan a los obreros a despreocuparse de la «justicia en sí», de la «humanidad en sí»[2] y de los demás oropeles del idealismo.

Raza o clase, todo es lo mismo, dice entonces Benda. Por mucho que el entusiasmo reaccionario y el de la re-

volución hagan gala de su antagonismo, de hecho se parecen y, aun enfrentándose, se coaligan para dejar que la moral y la verdad universales sean pasto del desprecio de los hombres. Tanto uno como otro sólo abandonan el culto del Yo para dedicarse con el mayor descaro a la idolatría del grupo. Según el autor de *La Trahison des clercs*, un mismo egoísmo sagrado impulsa a los doctrinarios que exhortan a su nación a embriagarse de sí misma hasta la barbarie y a los que, en la orilla opuesta, demuestran al proletario que «necesita sumirse en la conciencia de sus intereses *especiales*, hacerse una moral *especial*, una inteligencia *especial*, desterrar de su corazón toda idea de una comunidad esencial entre él y los hombres de la otra clase».[3]

Por este análisis ha pasado Benda a la posteridad. De toda su obra, lo único que sigue siendo famoso es *La Trahison des clercs*. ¡Pero menuda celebridad ha alcanzado! Desde 1927, no hay año, ni semestre, ni siquiera semana, en que no se fustigue en algún editorial lleno de convicción esa forma clásica o inédita de abjuración intelectual. Benda, sin embargo, se equivocó. Tuvo la intuición de una semejanza, pero no supo fundamentarla. Su comparación era justa, pero su crítica se basaba en un contrasentido. Ajeno al pensamiento dialéctico, no captó la articulación de lo particular y de lo universal en el comunismo. Si efectivamente se incita al proletario a desolidarizarse, como dice Benda, de los hombres de la otra clase, es para levantar sobre el cadáver de la sociedad burguesa una sociedad por fin solidaria. Si su egoísmo es sagrado, es porque, a diferencia de sus enemigos, introduce en la historia una promesa de emancipación gene-

ral. Y si el partido de los trabajadores se llama el Partido a secas y con mayúscula, es porque no es *una parte* sino la totalidad: la idea de los trabajadores es suficientemente amplia para abarcar a la especie humana. ¿Por qué Louis Althusser, en una ponencia que pronunció el 2 de febrero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía, pudo poner en el haber de Lenin esa «risa abierta y franca gracias a la cual los pescadores de Capri reconocían que era de su raza y de su bando»?[4] Porque esa raza es la de la humanidad lesionada y ese bando es el de la reparación por los daños sufridos.

Pero Benda no iba a morir ignorante: veinte años más tarde, tuvo la revelación del universalismo comunista. Cuando en 1949 se inició en Budapest el juicio de Rajk, ministro húngaro acusado de haber fomentado junto con la Yugoslavia titista un complot antisoviético, Benda escribió: «Durante el caso Dreyfus, los defensores del orden consideraban que la confesión de Esterhazy no era una prueba. Los enemigos húngaros de la justicia y sus compinches internacionales todavía lo han hecho mejor. Sostienen que la confesión de Rajk y de sus cómplices prueba que no han cometido los actos de los que se les acusa.»[5]

Benda no reniega de su dreyfusismo original cuando cae en la trampa de un proceso trucado. Lo que sucede es que, entre tanto, ha habido la guerra. La guerra, es decir, en opinión de este metafísico irreductible, la lucha a muerte entre los dos adversarios identificados en *La Trahison des clercs*. Ilustración contra Romanticismo; defensa de lo universal contra la glorificación de lo particular; afirmación de la libertad de espíritu contra arrai-

gamiento del hombre en el suelo patrio, del espíritu en la tradición, de la acción en las costumbres, y del pensamiento en la lengua: Benda se halla o cree hallarse en territorio conocido, con una salvedad, no obstante, y es que los nazis han convertido el bolchevismo en el enemigo absoluto. Por lo tanto, no puede en modo alguno concebir la Revolución como un romanticismo de izquierdas o como una variante obrerista del pensamiento reaccionario. Hitler acaba de devolver al comunismo su dimensión de universalidad y de situarlo de nuevo en la vanguardia de la Ilustración. De ahí que el último defensor de Dreyfus avale el juicio y condene a Rajk.

De ahí también la prolongada resistencia de la *intelligentzia* europea al libro que Hannah Arendt publica en 1951, *Los orígenes del totalitarismo*. Un mismo concepto no puede dar cobijo a dos sistemas cuyo antagonismo ha quedado sellado por la sangre de millones de hombres. La única cosa que cabe calificar de total, en todo este asunto, es precisamente la guerra que acaba de enfrentarlos. Seis años después de la capitulación del Reich, esta evidencia *salta a la vista*.

Si Hannah Arendt se metió en esta posición delicada, incluso escabrosa, no es, por supuesto, porque se lo propusiera. Nada más lejos de su ánimo, aunque la hayan acusado de ello, que un espíritu de guerra fría y un propósito de querer demonizar a toda costa al nuevo enemigo de su nueva patria. Cuando inicia su investigación, no tiene ninguna cuenta pendiente con el comunismo. «*¿Qué pasó? ¿Por qué pasó lo que pasó? ¿Cómo fue posible?*»[6] Estas preguntas le fueron dictadas por el apocalipsis hitleriano y la idea del libro nació en 1943 como

«un proyecto para tratar de pensar la *inutilidad* de la matanza de los judíos».[7] La analogía sacrílega se irá imponiendo gradualmente en 1947 con el descubrimiento de los campos soviéticos, y se hará filosófica con la comprensión fundamental del horror nazi.

Que la doctrina nacionalsocialista aplasta la libertad humana bajo el peso de las determinaciones étnicas es algo en lo que Hannah Arendt por supuesto coincide con todos sus contemporáneos. Pero el prejuicio naturalista y la división de la especie humana en humanidades distintas no bastan, en su opinión, para identificar el mal. El rechazo de la moral universal se combina, en el racismo nazi, con el fantástico rigor de un sistema explicativo universal. Para los nacionalsocialistas, todos los caminos remiten a los judíos. Éstos no sólo son diferentes, son maléficos, invisibles y omnipotentes. Su dispersión misma pone de manifiesto su voluntad de someter a los pueblos y de apoderarse del universo. Al descubrir en 1920 *Los protocolos de los sabios de Sión*, Hitler reconoce su deuda para con este documento por haberle revelado «de forma irrefutable la naturaleza y las actividades del pueblo judío» exponiendo «su lógica interna y sus objetivos finales».[8] El vehemente odio expresado en estas líneas se caracteriza no obstante menos por su virulencia que por su pretensión de explicar la historia. Este odio no se limita a odiar, ve. Lo determinante aquí no es su intensidad, sino su poder de divulgación. No hay manera de coger este antisemitismo en falta pues sustituye la anarquía del mundo visible por la *transparente opacidad del complot*. Loco, pero en el sentido de Chesterton, el nazi no es el hombre que ha perdido la razón. Es el hombre que, habiéndolo

perdido todo salvo la razón, recusa lo dado, siempre desconcertante, en aras de una imposible coherencia. ¿Resulta que se publica que *Los protocolos de los sabios de Sión* es un texto urdido por la policía del zar con fines propagandísticos? «Por algo será», responde Hitler, «si el *Frankfurter Zeitung* proclama sin cesar que *Los protocolos* están basados en una falsificación, eso constituye precisamente la mejor prueba de su autenticidad.» Los judíos conspiran. Pero resulta que su conspiración ha sido descubierta. Por lo tanto, obligatoriamente han de hacer creer que se trata de una fábula y denunciar la mistificación.

Llevando a cabo no la destrucción de la razón, como diagnosticaba Lukács, sino la destrucción del sentido común a través de una lógica absolutamente entregada a sí misma, este racismo ergotista e inexorable marca una ruptura decisiva con el pensamiento reaccionario y con la herencia de la contra-Revolución. La contra-Revolución considera que la secuencia histórica que va de 1789 a 1793, es decir, desde la Declaración de los Derechos del Hombre a la dictadura jacobina, constituye una prueba deslumbrante «del hecho de que el hombre por sí solo y privado del auxilio de la religión es incapaz de romper ninguna de las cadenas que lo oprimen sin sumirse en una esclavitud más envilecedora aún».[9] El trastocamiento de la liberación radical en Terror ilimitado es el castigo que sufre el hombre por este alzamiento sacrílego: haber tratado de convertirse, ocupando el lugar de Dios, no sólo en actor, sino en el autor de su propia historia. El hombre ha olvidado la Caída, repiten todos los grandes reaccionarios machaconamente, por eso ha caído tan bajo, y se ha hecho tanto daño.

Pero el antisemitismo nazi no dice nada semejante, no hace pública la corrupción de la naturaleza humana, sino que denuncia sin desmayo la conspiración de los malvados. El solemne cuestionamiento del prometeísmo da paso al combate sin piedad contra el enemigo del género humano. Ya no se invoca el pecado original para amansar la voluntad del hombre, para convencerlo de la inanidad del cambio y devolverlo a la razón, es decir a la obediencia, es la razón la que, sin trabas de ninguna clase, demuestra al hombre que una fuerza clandestina es el origen de sus desventuras o de sus problemas. Esta lógica que no conoce barreras es gratificante porque elimina, matando dos pájaros de un tiro, el hecho azaroso y la responsabilidad personal, lo fortuito y la culpa. En la visión nazi del mundo no hay lugar para los caprichos de la fortuna ni para la venganza de los cielos. La desgracia que me agobia nunca es fruto del azar o de mis propias carencias, sino del malvado invisible y tentacular cuya perversidad padezco a diario. El pecado ya no está dentro de mí –temible transferencia– sino dentro de él. No soy falible, soy objeto de una conspiración. A las objeciones elevadas contra la justicia divina, Joseph de Maistre respondía: «Ningún hombre es castigado como justo sino siempre como hombre, de modo que es falso que la virtud sufra en este mundo: la naturaleza humana es la que sufre y siempre merecidamente.»[10] En el mundo desdivinizado en el que viven los nazis, el mal ya no es «una cuestión trascendente que resulta, por así decirlo, de la política exterior de la humanidad», sino «una cuestión inmanente que resulta de su política interior».[11] El sufrimiento, que se vivía como una expiación, se siente

como una agresión. La paranoia ocupa el lugar de la neurosis. El austero y penitencial «víctima porque culpable» de la contra-Revolución queda sustituido por un «víctima porque hay judíos» subversivo y terrorífico. «¿No le parece que concede usted demasiada importancia a los judíos?», preguntaba tímidamente Rauschning al canciller del Reich un día en que éste estaba de un humor comunicativo. La vehemente respuesta que obtuvo fue: «¡No! ¡No! ¡No! Es imposible exagerar la talla de los judíos como enemigos.»[12] Lo mismo dirá el gran Céline a su manera, inimitable: «Los arios son siempre los cornudos.»

Estamos, pues, a mil leguas de la exclamación de Edmund Burke: «Masacres, torturas, cadalsos, aquí tenéis vuestros Derechos del Hombre.»[13] La puesta en guardia contra las consecuencias de la desmesura han dado paso a esa idea desmesurada de que, como el mundo humano es un enfrentamiento de poderes, todo es posible. Una vez probadas la fuerza, la sutileza y la ubicuidad del Enemigo, Hitler concluye lógicamente que, sin más demora, tiene que pasar a los actos: «Con los judíos no hay nada que pactar, sólo hay que decidir: ¡todo o nada! Por mi parte, decidí hacer política.»[14]

Todo o nada: Hitler introduce en la política ese principio radical porque, en su universo, no hay recoveco que quede al margen de la lógica del combate, nada, ni siquiera la naturaleza, tiene la tranquilizadora estabilidad de la naturaleza: «Subyacente a la creencia de los nazis en unas leyes de la raza que serían la expresión en el hombre de la ley natural», escribe Hannah Arendt, «está la idea de Darwin según la cual el hombre sería el

producto de una evolución natural que no se detiene forzosamente en el aspecto presente de la especie humana. [...] La introducción por Darwin del concepto de evolución en la naturaleza, su insistencia en el hecho de que, por lo menos en el ámbito biológico, el movimiento natural no es circular sino unilineal, progresando hasta el infinito, significan, de hecho, que la Naturaleza está sumergida en la Historia, que la vida natural se considera esencialmente histórica.»[15]

Nietzsche, dicho de otro modo, había acertado: el siglo XX ha sido escenario de una guerra por la dominación del mundo en nombre de unos principios filosóficos. Pero, contrariamente a lo que suele afirmarse, esta guerra no ha enfrentado una visión histórica con una concepción naturalista de la humanidad. Bien es verdad que el nazismo define al hombre como un ser natural y que subordina sin miramientos el espíritu a la vida, pero la vida que exalta no es una vida sin historia. Valora el *acero* y el *hacer*, no la piedra y la inmovilidad. Así como el pensamiento reaccionario identifica el Mal con el cambio, la naturaleza según Hitler se mueve, avanza y no deja de desarrollarse. Interpretar las leyes de este movimiento y ejecutar sus sentencias: en eso consiste la misión del *Führer*. Si se ensaña contra la democracia es porque ésta contraviene la evolución, es decir el progreso de la especie, protegiendo a los débiles. Si desea la muerte de los judíos es para liberar a la humanidad y conducirla a su realización final. Pese a estar convencido de la desigualdad de las razas humanas, Hitler no es pues el heredero de Gobineau, como tampoco lo es de Joseph de Maistre, de Edmund Burke o de Adam Müller.

Gobineau era un pensador nostálgico. «Vuestra idea madre es la fatalidad de la constitución aplicada no sólo a un individuo sino a una colección de individuos a la que llamamos razas siempre vivas»,[16] le escribió su querido amigo y gran adversario, Tocqueville, tras la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. El siglo había cumplido cincuenta y tres años y el libro, según Tocqueville, en una Europa cansada del voluntarismo, llegaba en el momento más oportuno: «El siglo pasado tenía una confianza exagerada y un poco pueril en el poder que el hombre ejerce sobre sí mismo y en el de los pueblos sobre sus destinos. Era el error de la época. [...] Vivimos ahora en el extremo opuesto: habíamos creído que lo podíamos todo, hoy en día creemos que no podemos nada y nos gusta creer que a partir de ahora la lucha y el esfuerzo resultan inútiles y que nuestra sangre, nuestros músculos y nuestros nervios siempre serán más fuertes que nuestra voluntad y que nuestra virtud. Es la gran enfermedad de la época, una enfermedad totalmente opuesta a la de nuestros padres.»[17]

Por el contrario, no hay ni el menor síntoma de esta nostalgia en el racismo hitleriano. Lejos de oponerse, en nombre de la permanencia de los caracteres raciales o de su degradación fatal, a la posibilidad de una mejora sustancial de la humanidad, Hitler excluye la categoría misma de lo imposible. De la idea de raza, no deduce la fuerza del determinismo, sino la determinación del Enemigo y la dimensión cósmica del combate que le enfrenta a éste. La lucha por la vida hace de la política el lugar donde se decide el porvenir de la especie humana. Las frustraciones que sufre la acción y las cortapisas con las que

se topa quedan barridas de un plumazo. No hay límites objetivos a lo factible, sólo resistencias subjetivas, por lo tanto eliminables. No hay obstáculo que no oculte una maniobra, no hay separación entre el objetivo pretendido y la ejecución que no se deba a un saboteador. La no conformidad de lo que adviene con los fines perseguidos o con los planes trazados no se debe a la existencia de los otros sino a la malevolencia del Otro. La adversidad procede siempre del Adversario. El espacio público es un campo de batalla. Y, para ganar la batalla, hay que ponerse en sintonía con el Adversario, volverse tan universal como él. «La idea de nación se ha vaciado de su sustancia», confesaba Hitler a Rauschning. «Tuve que utilizarla al principio, por razones de oportunidad histórica. Pero ya entonces sabía perfectamente que sólo podía tener un valor provisional. ¡Dejad la Nación a los demócratas y a los liberales! Es una noción que tendremos que abandonar. La sustituiremos por un principio más nuevo, el de raza. Lo que servirá de materiales para la construcción del orden futuro no serán unos pueblos delimitados por la historia. Pretender reformar o corregir las fronteras de los asentamientos de los pueblos sería una empresa fútil. Ya no se tratará de la competencia entre las naciones sino de la lucha entre las razas. [...] ¿Comprende usted lo que quiero decir? Tengo que liberar al mundo de su pasado histórico. Las naciones son los materiales visibles de nuestra historia. Por lo tanto, tengo que amalgamar esas naciones, fundirlas en el molde de un orden superior, si pretendo poner fin al caos de un pasado histórico que se ha vuelto absurdo. [...] Con la noción de raza, el nacionalsocialismo llevará su revolu-

ción hasta el establecimiento de un orden nuevo en el mundo.»[18]

La política según la nación *participaba* en la historia humana. La política según la raza *construye* la historia de la humanidad. La historia ya no es el escenario de unas aventuras múltiples y entrecruzadas, sino un único proceso de fabricación. La acción se concibe como arquitectura: ya no se trata de *hacer con*, sino de obrar, y esta radicalización del poder de hacer implica todo un idealismo de la crueldad, todo un puritanismo del mal. La violencia nazi ha de llevarse a cabo no por afición sino por deber, no por sadismo sino por virtud, no por placer sino por método, no en un desenfreno de las pulsiones salvajes y en el abandono de los escrúpulos sino en nombre de unos escrúpulos superiores, con una competencia de profesional y con la preocupación constante de la obra que hay que ejecutar. «En los países civilizados», escribe Hannah Arendt, «la ley supone que la conciencia de cada cual le dice: "No matarás", aunque todo el mundo tenga, de vez en cuando, inclinaciones o deseos asesinos. Por el contrario, la ley del país de Hitler exigía que la conciencia de cada cual le dijera: "Matarás", a pesar de que los organizadores sabían perfectamente que el asesinato es contrario a las inclinaciones y a los deseos de la mayoría de la gente. En el Tercer Reich, el mal había perdido ese atributo mediante el cual se lo reconoce generalmente: el de la tentación.»[19] Dicho en otras palabras, el poder hitleriano no instauró el reino del crimen sobre las ruinas de la moral, sino que confirió al crimen toda la apariencia –y todo el aparato– de una moral con obligaciones y sanciones. «Porque las leyes suelen ser duras», decía Péguy, «se

cree que lo que es duro es forzosamente una ley.»[20] Porque la virtud es difícil, se cree que lo que es riguroso es virtuoso: el Estado nazi llevó el malentendido hasta el punto de iniciar la lucha contra la compasión en nombre de la resistencia a la tentación, y hasta el punto de presentarse como una falta al ideal cualquier desfallecimiento ante el insensible dolor de un rostro humano. Combatió el Decálogo mediante su imitación fraudulenta y no mediante la corrupción; asignó a unos hombres sumamente concienzudos la tarea heroica de aniquilar la conciencia; optó por la escarpada vía de la ascesis para acabar con el escrúpulo de ser y para liberar al hombre del hombre viejo: «Las inmorales rígidas, puestas a ello, son infinitamente más peligrosas que las inmorales flexibles. Pues como son rígidas, se las toma por leyes.»[21]

Abordando ante un círculo muy restringido de responsables de las SS «la cuestión más difícil», la del destino de los judíos, Heinrich Himmler exhortó a sus hombres a mostrarse fuertes, es decir sordos a las innumerables solicitudes, «diciendo que, por supuesto, todos los judíos son unos cerdos, salvo fulano y mengano que son unos judíos correctos a los que no hay que hacer nada».[22] La piedad era peligrosa, en opinión del *Reichsführer SS*, porque hacía excepciones. Pero hacer excepciones ya no es *hacer*, sino otra vez *obrar, hacer con;* es pactar *con* el Enemigo cuando ha sonado la hora de su aniquilamiento; es transigir *con* la realidad del mundo en vez de moldear con firmeza sus rasgos; es salirse de lo absoluto para abismarse de nuevo en lo relativo; es traicionar las exigencias radicales de la historia en beneficio de una política tradicional de componendas y compromisos.

Hitler además ponía la venalidad en el mismo saco que el enternecimiento. La codicia o la caridad, dejarse corromper o dejarse apiadar: dos tentaciones culpables; dos infidelidades a la historia; dos desvaríos de la sensibilidad; dos descarríos igualmente reprensibles. Así, en el mismo discurso, precisaba: «No tenemos derecho a quedarnos con un solo pfennig de los bienes confiscados a los judíos. He estipulado desde el principio que el SS que se quede aunque sólo sea con un único marco, sea condenado a muerte. Estos últimos días, puedo decirlo con franqueza, he firmado por este motivo una decena de sentencias de muerte.»[23] La gloria del deber, como decía aquél, nada tiene que ver con los goces de la vida.

La reflexión de Hannah Arendt sobre el totalitarismo surge, no lo hemos olvidado, de su estupor ante la inutilidad del Exterminio. ¿Cómo pudieron los nazis, se preguntaba Hannah Arendt, y nos seguimos preguntando nosotros, tomar una decisión tan contraria a sus necesidades y aniquilar metódicamente a una mano de obra gratuita, abundante, cualificada e indefinidamente sujeta a una prestación personal? Porque, responde por adelantado el máximo jefe de la Gestapo, ninguna consideración utilitaria, ninguna consideración material, ningún cálculo económico o estratégico tenían que retrasar el plazo ni mancillar la pureza de esa operación llevada a cabo para la salvación de Alemania y del género humano. «Si Alemania se libera de la opresión judía», escribió en *Mein Kampf* aquel que por el momento no era más que un agitador de cervecería, «se podrá decir que la mayor amenaza que pesaba sobre los pueblos ha sido desbaratada para todo el universo.»[24] Y cuando llega el mo-

mento de llevar a cabo este colosal proyecto, hay que saber dominarse. «Creo que me conocen ustedes lo suficiente, caballeros», declara Himmler a sus generales el 24 de mayo de 1944, «para saber que no estoy sediento de sangre y que no me produce ningún placer llevar a cabo una tarea penosa. Pero tengo un sistema nervioso suficientemente sólido y una conciencia de mi deber suficientemente desarrollada –tengo esa pretensión– para ejecutar sin componendas algo cuya necesidad he reconocido.»[25] Esa necesidad a la que Himmler sacrifica sus intereses y sus inclinaciones es la evolución, que no se detiene en el aspecto actual de la especie humana y que trata de conducirse sin desmayo hasta su fin.

A diferencia del antisemita, según Sartre, el criminal nazi no necesita al Enemigo para sentirse naturalmente superior o para realizarse, sin hacer nada, como miembro de una élite y como sujeto de derecho. No huye de su incómoda libertad refugiándose en el odio de un ser pernicioso e inferior a la vez, proyecta en ese ser *su propia negación de todas las fronteras*. Al decretar un «ellos o nosotros» planetario, no manifiesta su rechazo de la condición de hombre libre, sino de los límites inherentes a la condición humana. Este racismo es, por descontado, como todos los demás, aceptación e incluso reivindicación de un determinismo. Se denuncian las pretensiones de la conciencia individual en nombre de las coerciones de la herencia y de las leyes promulgadas por el inconsciente colectivo. Al privilegio paradójico que el humanismo, desde Pico della Mirandola a Sartre, confiere al hombre: no ser, originalmente, absolutamente nada, la doctrina hitleriana opone el encierro definitivo de los se-

res dentro de su ser. Pero en vez de llevar a la humillación de la voluntad, como en el pensamiento reaccionario o en el racismo clásico, este fanatismo de la asignación se conjuga con el fanatismo de la acción y proclama el triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud.

El triunfo de la voluntad sobre todas las modalidades de la finitud: ésa es también la fórmula del comunismo estalinista. Hay, por supuesto, entre el Estado nazi y el régimen soviético numerosas diferencias debidas a la naturaleza de la autoridad, a las condiciones económicas, a la composición social del partido, a los valores invocados, a los objetivos perseguidos, a la escala y a la función del terror. «Aun admitiendo que el terror estalinista era popular en numerosas capas de la población, su amplitud deja suponer que el régimen no podía basarse en un consenso ni siquiera comparable al del régimen hitleriano»,[26] escribe acertadamente el historiador Ian Kershaw. Queda sin embargo este núcleo ontológico fundamental: en ambos sistemas, se perciben los fenómenos sociales como procesos y las formas de ser como fuerzas en movimiento; tanto para uno como para otro, cabe decir, recurriendo a la sentencia de Chesterton sobre la evolución, que «no existe una cosa que sea una cosa. A lo sumo existe una cosa única: un flujo de todo y de cualquier cosa»;[27] tanto aquí como allá se expresa la certidumbre de nadar a favor de la corriente. Guerra de clases o guerra de razas, asistimos al despliegue, más allá del antagonismo de los valores, de un mismo «todo es

posible», de una misma concepción de lo político como campo de la omnipotencia, de una misma y vertiginosa ausencia de escrúpulos hacia lo dado, basada en el mismo voluntarismo, es decir en la misma convicción filosófica y paranoica de que nada existe independientemente del conflicto de las voluntades. En ambos casos, finalmente, lo que empuja al crimen es menos el salvajismo que la *radicalidad*, es decir la obligación de llevar, sin vacilaciones ni evasivas, su pensamiento hasta sus últimas consecuencias.

Leamos *El cero y el infinito* de Arthur Koestler. El héroe, Rubachov, es miembro de la vieja guardia bolchevique, la que hizo la revolución de Octubre. Encarcelado por Stalin (llamado en la novela con este nombre que ya no es un nombre: «el N.° 1»), se rebela primero contra su suerte, medita en su celda sobre el fracaso o el empantanamiento de la revolución, y luego acaba hastiado, o mejor dicho ya no tiene la fuerza física, moral ni intelectual de sustraerse a la lógica de la que es víctima tras haberla aplicado él mismo implacablemente, Rubachov firma la confesión que le piden y acepta declararse culpable en su proceso. ¿Culpable de qué? «Culpable de haber seguido unos impulsos sentimentales y por lo tanto de haber acabado encontrándome en contradicción con la necesidad histórica.» Y Rubachov precisa ante su juez de instrucción: «He atendido las lamentaciones de los sacrificados, y por ello me he vuelto sordo a los argumentos que demostraban la necesidad de sacrificarlos. Me declaro culpable de haber colocado la cuestión de la culpabilidad y la inocencia por delante de la utilidad y la nocividad. *Finalmente, me declaro culpable de haber co-*

locado la idea del hombre por encima de la idea de la humanidad.»[28]

Con retraso, Rubachov capitula de este modo ante los argumentos del juez anterior, miembro, como él, de la generación de los padres fundadores y caído en desgracia durante la instrucción. Venderse a su conciencia, le había dicho el camarada Ivanov, es faltar al deber para con la humanidad. Y había proseguido su demostración en estos términos: «Sólo hay dos concepciones de la moral humana, y se sitúan en polos opuestos. Una de ellas es cristiana y humanitaria, proclama que el individuo es sagrado, y afirma que las reglas de la aritmética no deben aplicarse a las unidades humanas [...]. La otra concepción parte del principio fundamental de que un fin colectivo justifica todos los medios, y no sólo permite sino que exige que se subordine y sacrifique al individuo de todas las maneras a la comunidad, la cual puede disponer de él ora como cobaya que sirve para un experimento, ora como el cordero que se ofrece en sacrificio. La primera concepción podría llamarse moral antiviviseccionista; la segunda, moral viviseccionista. [...] ¿Has visto alguna vez los folletos de una sociedad antiviviseccionista? Su contenido es muy convincente y parte el corazón; cuando lees cómo un pobre chucho al que le han extirpado el hígado gime y lame la mano de su verdugo, te entran ganas de vomitar, como a ti esta noche. Pero si esa gente tuviera voz y voto, no tendríamos suero contra el cólera, el tifus o la difteria.»[29]

Esta analogía entre la experimentación animal y los sacrificios humanos no resulta tan evidente, es lo menos que puede decirse. Tratemos sin embargo de meditar so-

bre su significado antes de denunciar el sofisma o la inmoralidad. Lo que Ivanov trata de hacer ver es la polémica intestina entre la piedad y la razón. La razón afirma e ilustra la existencia de un reino humano separado. La piedad desautoriza esta pretensión en la medida en que, como bien vio Rousseau, no se define sólo por la repugnancia ante el espectáculo del sufrimiento del semejante sino por la tendencia a descubrir al semejante en todos los seres que sufren. En nombre de la razón el hombre se arroga el derecho de disociar la humanidad de la animalidad; la piedad que hay en él cruza la frontera y se identifica con el pobre chucho gimiente, o basta con que se le muestren, con esas máquinas de producir, con esos miserables laboratorios vivos en que se han convertido, en la ganadería intensiva, los animales de consumo. Con lo que el mismo término de humanidad designa a la vez una dignidad y su cuestionamiento, una especie distinta y una sensibilidad sin límite.

¿Qué ocurre, cuando, con la igualdad creciente de las condiciones, van cayendo las identificaciones obligadas, «tanto la de una cultura con esta cultura, o la de un individuo, miembro de una cultura, con un personaje o con una función social que esa misma cultura trata de imponerle»?[30] La identificación se vuelve libre. Lo que significa, como demuestra Lévi-Strauss comentando a Rousseau, que se realiza «*más allá del hombre*; con todo lo que vive, y que por lo tanto sufre; y también *más acá* de la función o del personaje: con un ser no ya moldeado, sino dado».[31] El hombre, dicho de otro modo, se extralimita: ya no se contiene, *en su corazón cabrá todo*. En vano se tratará de extranjeros, de enemigos o de animales: la vul-

nerabilidad y el espanto confieren un rostro a las bestias privadas de lenguaje y de razón.

En esta empatía no hay ni el más leve asomo de vitalismo. El hombre arrastrado por la piedad fuera de los caminos trillados no descubre su animalidad al cabo del viaje. Jamás se le ocurriría poner en entredicho, en nombre de las exigencias del instinto, el reino inhibidor y mortífero de la mente, o convertir la lucha por la vida en la única ley del ser. Su emoción no surge del espectáculo de la vida sino de la amenaza de la muerte; no es la fiera, es la presa; no es la voluptuosa aniquilación del hombre en la naturaleza, es la extensión de la comunidad de los mortales a todas las criaturas y no sólo a los miembros del género humano.

La piedad por lo tanto no es fascista, pero, diría Ivanov, es doblemente estúpida: estúpida porque olvida, en beneficio de los pobres animales, las necesidades del hombre; y estúpida también, en general, porque no sabe elevarse de la miseria particular que tiene ante la mirada hacia la perspectiva de lo universal. Para Ivanov, los defensores de los animales son la prueba de que el hombre se extravía en el sentimiento de humanidad. La razón lo obliga a dominarse, pero también la justicia, esa justicia superior a la piedad, en la medida en que está demasiado preocupada por la suerte de la comunidad humana para caer en la trampa de un rostro anegado en llanto o del sufrimiento singular de un individuo.

Por supuesto que no puede aceptarse sin reaccionar esta legitimación del aplastamiento totalitario de los hombres mediante el tratamiento que nuestra modernidad inflige a los animales para alimentar a los hombres,

para vestirlos y para curarlos mejor. Pero tal vez tampoco sea del todo ilegítimo iniciar, con y contra Ivanov, una nueva polémica de Valladolid. Puede que, en este vínculo engañosamente urdido para servir las necesidades de una mala causa, haya una verdad oculta que podría enunciarse de la forma siguiente: «La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse en toda su pureza y en toda su libertad respecto a aquellos que no tienen ninguna fuerza. La verdadera prueba moral de la humanidad (la más radical, que se sitúa en un nivel tan profundo que queda fuera del alcance de nuestras miradas) son sus relaciones con aquellos que están a su merced: los animales. Y en esto es donde se ha producido la mayor derrota del hombre, debacle fundamental de la que derivan todas las demás.»[32]

Lo que no quita que el juez lógico puesto en escena por Koestler compromete, a su vez, la idea misma de humanidad en su elogio y en su práctica de lo inhumano. Contrariamente a los doctrinarios nazis, le obsesiona la equidad, no el poder. No milita en favor de la instauración de una jerarquía de las razas, sino en favor de la realización de una sociedad auténticamente igualitaria y homogénea; no pretende liberar a los fuertes y liquidar la moral; pretende vengar a los débiles, pues se toma la moral en serio. Lo que le acerca al Doktor Pannwitz, pese a estas diferencias colosales, es el secuestro, en él, de la compasión por la Historia y el sacrificio a la humanidad en marcha de los vínculos humanos evidentes o elementales.

Más que hablar, como Lévi-Strauss, de regresión, tenemos que admitir pues que el siglo XX ha sido el escena-

rio de un enfrentamiento entre las dos componentes de la idea moderna de humanidad, la dignidad y la Historia, y que esta batalla se ha decantado hacia el lado del triunfo sangriento de la Historia sobre la dignidad. Así como el concepto de dignidad atribuye a cada persona, en virtud misma de su humanidad, un valor intrínseco y absoluto, el concepto de Historia o de desarrollo de la humanidad sólo otorga a los seres humanos un valor relativo: «La dignidad del hombre exige que cada ser singular sea considerado en su particularidad y sea percibido, en cuanto que tal, como el espejo del género humano en general»;[33] la idea de progreso, por el contrario, proclama la supremacía ontológica de la vida de la humanidad por encima de la vida de los hombres. «El principio: sólo hay individuos, es verdad como hecho físico y no como proposición teleológica», escribe Renan en *El porvenir de la ciencia*, esa biblia del progreso. «En el plano de las cosas, el individuo desaparece; la gran forma esbozada por los individuos es la única que ha de considerarse.»[34] Y surge la exclamación: «¿Qué me está haciendo este hombre, que se está colocando entre la humanidad y yo? [...] La verdadera nobleza no consiste en tener un nombre propio, un genio propio, sino en participar en la noble raza de los hijos de Dios, en ser un soldado perdido en el inmenso ejército que avanza hacia la conquista de lo perfecto.»[35]

Coronando el siglo y el pensamiento de la Ilustración, Kant afirma a la vez la dignidad igual de todos los hombres y el progreso de la humanidad. Instruidos por un siglo que ha tomado al pie de la letra las imágenes grandiosas de *El porvenir de la ciencia*, lo único que po-

demos hacer es rebajar el listón y afirmar con Hannah Arendt: «Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso.»[36] Tanto más contrario, cabe añadir, cuanto mayor es la esperanza. Si el progreso se define como la conquista y la realización de lo perfecto, es decir como la ascensión del Hombre a una soberanía absoluta; si, en otras palabras, la misión de la Historia consiste en liberar a la humanidad de la finitud transfiriéndole los atributos divinos de la omnisciencia y de la omnipotencia, entonces los servidores de la Historia han de dar razón de su estancamiento, de sus retrasos, de sus reveses, incluso de sus retrocesos. Como la desgracia ya no puede ser referida a la justicia del Altísimo o a los engaños del diablo, y como los únicos que proclaman finita la condición humana son los interesados en mantener las cosas como están, ha llegado la hora de la prueba por el Adversario. Dios ha muerto: todo es enemigo. Nuestros fracasos revelan su malignidad, no nuestra finitud. Ésta, en sí misma, es culpa suya, no nuestro sino. Por lo tanto, hay que destruirlo para llevar a cabo la gran promesa de la historia. Finalmente, el camarada Rubachov sólo será ejecutado convicto y confeso de actos de sabotaje por motivos contrarrevolucionarios y por cuenta de una potencia extranjera.

Por lo tanto, valiéndose de la prueba por el Adversario, el pensamiento totalitario *tiende a no percibir* la realidad tal como se da y el acontecimiento tal como se presenta. Apoyándose en la certidumbre inquebrantable de una lucha a muerte entre el hombre y el enemigo del género humano, se emancipa de la realidad que aprehendemos con nuestros cinco sentidos y afirma «la existen-

cia de una realidad "más verdadera", disimulada detrás de las cosas sensibles, gobernándolas desde este retiro y requiriendo, para que podamos percatarnos de ellas, la posesión de un sexto sentido».[37]

A este sexto sentido y a este pensamiento liberado de toda experiencia por su poder de explicarlo todo, Hannah Arendt da el nombre de ideología. Con la ideología, sea ésta racista o comunista, «el concepto de hostilidad es reemplazado por el de conspiración, y eso crea un estado de ánimo en el que la realidad –la hostilidad real o la amistad real– ya no se vive ni se comprende en sus términos propios sino que se supone que remite automáticamente a una significación muy otra».[38] De este modo Arendt se desmarca de Marx y de todos aquellos que, después de la guerra y a causa de la guerra, han reivindicado el concepto marxista de ideología para aprehender la idea de naturaleza. La ideología, según Arendt, no es la mentira de las apariencias, sino más bien la sospecha que se proyecta sobre las apariencias y la presentación sistemática de la realidad que tenemos ante los ojos como una pantalla superficial y engañosa. No es la fe perceptiva, sino la incredulidad. No es la aceptación ingenua de lo visible, sino su rechazo inteligente. No es, en una palabra, la desaparición fraudulenta de lo histórico bajo la atemporalidad de la esencia, sino más bien la reabsorción de la realidad incontrolable, de la indeterminación del mundo y de la perturbadora diversidad de los acontecimientos en un drama histórico de dos personajes que a la vez se oculta a las miradas y se ofrece al conocimiento.

«Todo está descrito eficazmente cuando los hechos

han dejado de formar parte del orden de una falsa Naturaleza para reintegrar el orden verdadero de la Historia», afirmaba Roland Barthes en 1951 -año de publicación de *Orígenes del totalitarismo*- en un artículo titulado «Humanismo sin palabras». Y añadía: «Porque nada en el pasado existe al margen de la razón histórica, el porvenir puede convertirse en la entera propiedad de los hombres que lo harán.»[39] Desde esta perspectiva, cabe calificar de ideológicos o de mistificadores el reconocimiento de un exceso irreductible del ser sobre el pensamiento, la afirmación de la no coincidencia de lo real y lo racional y la renuncia de la humanidad al dominio total de su destino. Lo que, a la inversa, resulta de la ideología, para Arendt, es la negación de lo aleatorio, es el rechazo a hacer justicia -en los asuntos humanos-, a la imprevisibilidad y a esas formas de desasimiento que son el acontecimiento o el encuentro, es, en una palabra, la desaparición de todo límite y la supresión de la idea misma de aventura, a través del concepto de Historia.

Ideología: una palabra, dos acepciones. No se trata de una homonimia desafortunada, sino de una discrepancia capital: decretando que sólo existen barreras ideológicas para el advenimiento de una humanidad soberana, se reconduce el mal del siglo. Lo único que permite pensar este mal es poner en evidencia la denegación mortífera de la finitud, denegación que mora en lo más profundo de la idea de que el hombre lo puede todo.

IV. LA IRONÍA DE LA HISTORIA

Surgida en el amanecer de los tiempos modernos con el tema de la perfectibilidad del hombre, basada en las conquistas y en los avances de la ciencia, la idea de progreso florece en el siglo XIX con la filosofía de la Historia, y esta filosofía introduce en la tradición filosófica una transformación colosal: por medio de ella, el desafío inmemorial al *logos* que representa la violencia cambia de signo y se convierte en agente de lo negativo, es decir en factor *positivo* de desarrollo. Astucia hegeliana de la Razón, lucha marxista de clases, ley darwiniana de la evolución: en todos los casos, el mal es bueno y la violencia útil pues sirven a los fines superiores y acercan la humanidad a su destino.

«En el siglo XIX es cuando la Historia sustituye a Dios en la omnipotencia sobre el destino de los hombres, pero», como escribe acertadamente François Furet, «en el siglo XX es cuando se manifiestan los desvaríos políticos fruto de esta sustitución.»[1] Lo que el siglo anterior pensó, nuestro siglo lo ha llevado a cabo. No obstante,

presentar éste como resultado de aquél significaría asignar a las ideas la condición de agente de la realidad y perpetuar así el dominio de la Historia. Significaría, además, no percatarse de la gran ironía de nuestro tiempo, obviar su insoportable paradoja. Si tantos hombres en el siglo xx han creído en la Historia, es decir en la imparable realización cabal de la humanidad, y si, para colmo, las versiones más radicalmente antagónicas de esta Historia han podido desembocar en regímenes similares, ello es consecuencia de un acontecimiento inaugural al que nos es y siempre nos será imposible atribuir un significado aceptable: la Primera Guerra Mundial.

En ningún caso puede decirse de esa guerra que careciera de porqués. No estalló como una tormenta imprevisible en el cielo sin nubes de una Europa apaciblemente regida por el equilibrio entre las potencias. No cogió a nadie por sorpresa pues todos llevaban años preparando su armamento. «Hay una raza guerrera en la que todo tiende a la belleza del combate y hay otra raza guerrera en la que todo tiende a la proclamación de la victoria», escribía Péguy en vísperas del gran acontecimiento. «Hay una que tiende a la caballería y una que tiende al imperio.» Hay, dicho de otro modo, un sistema del honor y un sistema de la dominación. Lo épico y lo político. Está Aquiles, el hombre que se expone y el hombre que lucha, y está Ulises, «el hombre que calla y el hombre que gana».[2]

Para Péguy, por supuesto, Aquiles era francés y Ulises alemán. Pero seamos justos: desde 1911 y la crisis de Agadir, todas las potencias europeas estaban dispuestas a recurrir a las armas para contrarrestar el expansionis-

mo de los estados que fueron beligerantes, y sus héroes en ciernes que, como recuerda Stefan Zweig en *El mundo de ayer*, soñaban con expediciones salvajes y viriles a románticas regiones, con evadirse del universo burgués de las leyes y de los artículos o del trabajo, que ya era mecánico, maquinal. Suficientes sueños, temores y razones, en cualquier caso, atormentaban Europa para que nadie pensara seriamente en detener el mecanismo que se puso en marcha en Sarajevo el 28 de junio de 1914. A diferencia de las de Bismarck, esta extraña guerra no se inició por voluntad de uno de los bandos, pero si el engranaje de las alianzas funcionó con tanta perfección fue porque todo el mundo esperaba un conflicto armado y estaba convencido de su inminencia.

Pero apenas iniciado, el proceso tomó un rumbo sobre el que ni las razones ni los sueños ejercieron influencia alguna. Entre la previsión y el acontecimiento intervino lo que muy acertadamente Raymond Aron ha llamado la *sorpresa técnica*. Los ministros y sus consejeros estaban convencidos de iniciar una guerra como las demás y de cosechar en pocas semanas unos éxitos decisivos. Pero todas las ofensivas relámpago desembocaron en un fracaso: la de Austria contra Serbia; la de Rusia contra Austria en Galitzia y contra Alemania en Prusia Oriental; la de Francia contra Alemania en Lorena y en las Ardenas; y, finalmente, la ofensiva alemana contra Bélgica y Francia. Como la potencia de fuego de los diferentes ejércitos superó todas las previsiones, se impuso la necesidad de la economía de guerra, de la estrategia del desgaste y del enterramiento en las trincheras: «De este modo la Primera Guerra Mundial adquirió la angus-

tiosa condición de una guerra de agotamiento, una masacre permanente sin grandes resultados estratégicos.»[3] Y cuanto más aumentaba el número de víctimas, más se alejaba la posibilidad de una paz negociada. La práctica tradicional del compromiso no cuadraba con las violencias y los sacrificios que se permitieron. La guerra dejaba de ser, como pretendía Clausewitz, «un medio serio para unos fines serios». En esta coyuntura inédita, el fin se radicalizaba cada vez más para no quedarse atrás respecto de los medios que él mismo había desatado de forma plenamente inconsciente: «¿Ha sido la pasión lo que ha suscitado la desmesura técnica o ha sido la desmesura técnica lo que ha suscitado la pasión?», pregunta Raymond Aron. «No sin reserva ni atenuantes, aun reconociendo la interacción de ambos fenómenos», responde este autor, «el motor de la evolución en ese momento fue la técnica. Ella fue la que impuso el encauzamiento de los entusiasmos, la que condenó al fracaso los intentos de conciliación, la que excluyó la vieja sabiduría diplomática y contribuyó a difundir el espíritu de cruzada, la que llevó a una paz que creó la situación de partida de la Segunda Guerra Mundial.»[4] Así pues, la guerra se ha emancipado simultáneamente del modelo épico y del modelo político que hasta entonces habían pugnado por definirla. Se ha despedido de Ulises y de Clausewitz al mismo tiempo que lo hacía de Aquiles y de Péguy. En 1914, se zafó de la jurisdicción de la astucia y de la de la hazaña. No hay lugar consagrado al recuerdo que ofrezca un testimonio más doloroso de esta radical novedad que la tumba del soldado desconocido.

Entre la guerra y la adquisición de un nombre existe

un vínculo secular. El combate es ese momento de la verdad en que uno da prueba de su nombre. El hombre se distingue, se hace merecedor de un nombre o se muestra digno del que tiene exponiéndose al peligro supremo. La gallardía y el desprecio a la muerte son lo que asegura al héroe un fulgor imperecedero. Aquiles prefiere deliberadamente una vida corta y gloriosa a la prolongación de una vida cómoda que la posteridad ignorará. «Y ahora resulta que estoy en manos del destino», exclama Héctor. «¡Pues no! No pienso morir sin luchar ni sin gloria ni sin algún hecho destacado cuyo relato se transmita a los hombres del futuro.»[5] Tanto si combaten en uno u otro bando, como si son griegos o troyanos, los mejores, aquellos cuyos nombres merecen la inmortalidad, son los hombres valientes. Y todas las proezas que aplaudimos hoy en día deben, por pacíficas que sean, una parte de su halo a este origen guerrero. Existen muchos más hechos destacables que los que se deben a las armas, pero todo empezó por ahí: la primera acción que destacó al individuo de la masa, que sacó una vida del anonimato y que hizo que la muerte se hiciera inolvidable es la proeza guerrera.

En 1918, la necesidad de honrar a los caídos en combate impuso erigir monumentos por doquier. Pero como la muerte ha cambiado de grado y de naturaleza, la piedra ya no puede, como tampoco la lira, garantizar la supervivencia del nombre en la fama; sólo puede ratificar y reificar la desaparición del nombre en el número. Fruto de esta guerra sin precedente, el culto al soldado desconocido aúna pues dos modos de ser antinómicos y que se alimentaban de su oposición desde que las guerras y los

hombres existen: la impersonalidad y el heroísmo, la oscuridad y la gloria. «La virtud del soldado desconocido», escribe Ernst Jünger, «estriba en el hecho de que puede ser sustituido y que detrás del muerto, el relevo está ya en reserva.»[6]

El descubrimiento y la celebración de esta virtud neutralizan la experiencia de humanidad por la que pasó en el frente Lussu, y también, por cierto, Jünger. La revelación del otro hombre en el enemigo podía producirse en el campo de batalla, pero hubo, a fin de cuentas, 8.700.000 muertos. Ante esta «presión de lo desmesurado»[7] y por efecto del reemplazo inmediato de los desaparecidos, la humanidad de cada hombre –amigo o enemigo–, al perder su carácter único, sufre una devaluación sin precedente y, tal vez, sin remedio. «Antaño, antes de la gran guerra, cuando se produjeron los acontecimientos relatados en estas páginas, la vida o la muerte de un hombre no era todavía una cosa indiferente», escribe Joseph Roth al iniciar el capítulo octavo de su gran novela nostálgica, *La marcha Radetzky*. «Cuando desaparecía alguien del mundo de los vivos, otro no ocupaba inmediatamente su lugar para hacer olvidar al muerto, había un vacío donde él faltaba, y los testigos próximos o lejanos de su desaparición se quedaban desconcertados cada vez que su mirada se topaba con ese vacío.»[8]

La Gran Guerra llenó el vacío y tomó a Renan al pie de la letra. La imagen del «soldado perdido en el inmenso ejército que avanza hacia la conquista de la perfección» se ha materializado: la metáfora exaltada se ha convertido en destino común, en condición terrible y casi universal. Los individuos no cuentan para nada. Ya

no es la Ciencia sino la Guerra la que ha hablado y dicho: «¿Qué me está haciendo este hombre que se está colocando entre la humanidad y yo? ¿Qué me importan las insignificantes sílabas de su nombre? Ese nombre es en sí mismo una mentira [...]. Lo anónimo es aquí mucho más expresivo y más verdadero.»[9] Al afirmar la preeminencia de la humanidad en marcha sobre los hombres de carne y hueso, la idea de progreso había reconciliado en el seno de la Historia y en la cotidianidad humana la gran división metafísica del ser entre una realidad menor y una realidad verdadera. Y de repente se ha producido el acontecimiento que ha llevado esta división a la práctica y la ha puesto cruelmente de manifiesto.

De ahí el repudio existencial que opone el artillero Franz Rosenzweig al dualismo de la filosofía, bajo todas las formas que éste haya podido adoptar. Ya en las primeras líneas de *L'Étoile de la Rédemption*, una obra que redacta en tarjetas postales desde las trincheras de los Balcanes, Rosenzweig escribe: «Que el hombre se esconda como un gusano en los pliegues de la tierra desnuda ante los tentáculos sibilantes de la muerte ciega y despiadada, que pueda sentir ahí, con toda su violencia inexorable, lo que no suele sentir jamás: que su *Yo* se convertiría en una *cosa* si muriera, y que cada uno de los gritos contenidos en su garganta pueda proclamar su *Yo* en contra de lo Despiadado que le amenaza con este aniquilamiento inimaginable [...] ante toda esta miseria, la filosofía sonríe con su vana sonrisa.»[10]

Sonrisa de la cosmología antigua. Sonrisa de la teología medieval. Sonrisa de Renan. Sonrisa de Hegel que ve cómo la Razón «planta en todas las cimas y en todos los

abismos la bandera de su soberanía». Sonrisa de Marx cuando compara el Dios de la historia con el «horrible Dios pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo de sus víctimas». Sonrisa metafísica de la guerra que impregna de inanidad las vidas individuales y reserva la realidad a los conjuntos anónimos. Rosenzweig denuncia esta sonrisa indiferente y reductora en nombre de la criatura que tiembla ante la muerte y su dardo emponzoñado. La reducción ya no funciona, precisamente porque se actualiza. La guerra disuelve el hechizo filosófico de lo Uno y del Todo precisamente en la medida en que establece su reino. «Después de que la Razón lo haya absorbido todo y de que haya proclamado que a partir de ahora sólo ella existe», escribe también Rosenzweig, «el hombre descubre de repente que aunque hace mucho que ha sido asimilado por la filosofía todavía sigue allí... "Yo, que no soy más que ceniza y polvo", yo, mero sujeto privado, un pronombre y un nombre [...], sigo aquí todavía y filosofo.»[11]

Cuando la guerra lo ocupa todo, la filosofía se vuelve contra la totalidad, contra el orden omnienglobador que ella misma ha instaurado, contra su propia victoria sobre lo irreductible. A la abnegación, incluso a la disolución del Yo en la gran máquina que celebra Jünger, Rosenzweig opone la encarnación y la individualización a través del temor, el «yo, yo, yo» no ya épico, sino tembloroso de angustia por su mundo de aquí abajo, del hombre acurrucado en las entrañas o en las cavidades de la tierra. El artillero filósofo entra así en disidencia con la Historia concebida como aventura de la Razón, realización de lo universal, advenimiento de la propia humani-

dad. La idea de Razón histórica termina para él en el lugar donde se produce la hecatombe. Esta idea muere debido a la guerra. O, mejor dicho, muere por haber encontrado en esta guerra hiperbólica su apoteosis grotesca.

«Nosotras, las civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales», escribió Paul Valéry en 1919. Con estas palabras solemnes, marca la cesura y levanta acta, él también, de la separación entre la época inaugurada por la catástrofe sangrienta y el siglo de la Historia. Tras el final de la Gran Guerra ya no puede seguirse afirmando tranquilamente: Lo real sigue siendo racional pues lo irracional es necesario para la realización de la Razón. La dialéctica se bloquea o incluso desvaría. No sólo ninguna razón visible u oculta interviene en el arrebato de las pasiones nacionales, sino que la Razón parece haber perdido la razón, la civilización y la cultura se encuentran comprometidas en la ferocidad abstracta de las batallas de material y de sus tempestades de acero. Al grito del corazón de Renan –«Yo, que soy culto, no encuentro mal dentro de mí»–,[12] Valéry, en el mismo texto, opone este diagnóstico desesperado: «Tantos horrores no habrían sido posibles sin otras tantas virtudes. Ha hecho falta, sin duda, mucha ciencia para matar a tantos hombres, para disolver tantos bienes, para aniquilar tantas ciudades en tan poco tiempo, pero también han hecho falta no menos *cualidades morales*. ¿Saber y Deber, sois, pues, sospechosos?»[13] Incluso problematizado y luego ordenado por Hegel, el optimismo de la Ilustración ya no es aceptable. El acontecimiento que acaba de tener lugar prohíbe considerar como un progreso de la humanidad el extraordinario crecimiento de las capacidades y de los

conocimientos humanos. En vez de ser el horror el instrumento de la virtud, es la virtud la que se ha puesto al servicio del horror; en vez de gobernar la Razón el mundo mediante la sinrazón, es la barbarie la que ha movilizado los recursos de la Razón y las invenciones de la ciencia. Y la Europa civilizada, a modo de realización de su misión histórica, ha arrasado la civilización europea.

Sin embargo, la idea de Razón histórica no muere para todo el mundo. Aunque Valéry y Rosenzweig proclamen, uno con cierto énfasis, el otro enfervorizado, que la guerra mundial ha arruinado la pretensión de la Historia de dar sentido a la experiencia humana, predican en el desierto. Y ello no porque los europeos, insensibles o imperturbables, vean esa gran matanza sólo en términos de pérdidas y ganancias. Pero la Historia, por desgracia para el siglo, finalmente va a salir reforzada e incluso magnificada de la rebelión contra la guerra.

«Los días que precedieron a la Primera Guerra Mundial y los que vinieron después», escribe Hannah Arendt, «están separados no como el final de una época antigua y el inicio de una nueva, sino como lo estarían la víspera y el día posterior a una explosión. Esta figura retórica es sin embargo tan inexacta como todas las demás, pues la desolación que se instala después de una catástrofe se produjo aquí. La primera explosión parece haber activado una reacción en cadena en la que estamos cogidos desde entonces y que nadie parece poder detener.»[14] Primera reacción de esta cadena interminable: la Revolución Rusa. La guerra permite al Partido Bolchevique tomar el poder en 1917 y el grito de la revolución contra la guerra confiere a la toma del Palacio de Invierno su ca-

rácter universal. Como denuncian desde el inicio de las hostilidades el «socialnacionalismo» de los miembros de la Segunda Internacional, los hombres de Octubre «simbolizan *a posteriori* las verdades y las obligaciones que fueron traicionadas en agosto de 1914».[15] Para todos los socialistas que han sacrificado sus ideas en la defensa de su patria, encarnan el desquite objetivo de las ideas sacrificadas en el altar del ídolo del patriotismo. A todos aquellos que, más ampliamente y al cabo de cuatro años de carnicería, tienen la sensación de haberse dejado engañar por el sueño de aventura o por la propaganda nacional, este lejano golpe de Estado ofrece la ocasión de redimirse o de encontrar una salida positiva para su náusea o su remordimiento. La luz que despunta en el Este tiene el fulgor inesperado del Sentido. La guerra engendra una revolución que, a cambio, presta a este acontecimiento insensato la doble utilidad de castigo merecido y de naufragio precursor. La buena nueva que le sucede reintegra el cataclismo a la historia de la Razón. El gran día de Octubre libera de la noche la prolongada matanza que lo hizo posible. ¡No llores, Valéry!, dice Lenin. «La sociedad capitalista siempre ha sido y sigue siendo un horror sin fin. Y si la guerra actual, la más reaccionaria de todas las guerras, prepara para esta sociedad un final lleno de horrores, no hay razón alguna para que nos hundamos en el desespero.»[16] Nosotras, civilizaciones bárbaras, sabemos ahora que tenemos que morir para dar paso a la verdadera civilización.

Todo el mundo no es tan brutal. Lo que no quita que las predicciones de Rosenzweig hayan sido desmentidas: en vez de ser una época poshegeliana, el siglo XX se ha

puesto bajo la férula del hegelianismo, y de un hegelianismo no ya crepuscular y contemplativo, sino temprano, activista e incluso radical. La historia sólo se ha desmoronado en 1914 para dar en 1917 al historicismo un poder de seducción, de ilusión y de devastación jamás alcanzado hasta entonces. La imagen del parto doloroso del Bien ha ocultado el sentimiento del desastre. La sonrisa de la filosofía no se ha deshecho bajo los efectos de las protestas del individuo, o, como dice Rosenzweig, del «sujeto privado, un apellido y un nombre»; se ha petrificado en un rictus en los innumerables rostros de aquellos que han hecho el sacrificio de sus escrúpulos al Ángel de la Razón y que han extraído su inagotable energía de la certidumbre de acelerar el sentido de la historia. Quebrantada por la guerra, la idea de un universo razonable se consolida con la Revolución. Y si podemos calificar de finita la filosofía, no es en el sentido de que el ser podría quedar fuera de su alcance, sino todo lo contrario, en la medida en que ahora parece confundirse con la realidad. Lo real y lo racional, que podían dar la impresión de estar en situación delicada, se reconcilian en el espectáculo grandioso de una epopeya redentora. En suma, la catástrofe de la Historia devuelve la vida al concepto de Historia y la fe en la Historia agrava la catástrofe ocultándola. Ésta es la ironía fundadora del siglo.

A lo que hay que añadir otra paradoja, otra dolorosa ironía. El prestigio y el ascendente de Lenin en 1918 proceden en gran parte de su pacifismo radical. Pero, en el preciso momento en que vuelve la Revolución contra la guerra, el hombre cuya risa tanto gustaba a los pescadores de Capri pone su idea y su práctica de la revolución

conforme al modelo de la guerra –y, para ser más precisos, de *esa* guerra–. Admira a Clausewitz, pero porque da la vuelta a sus enseñanzas: «La guerra no es sólo un acto político», dice en su famosa sentencia el gran oficial prusiano, «es un verdadero instrumento político, una manera de proseguir las relaciones políticas y de llevarlas a cabo por otros medios.»[17] Lo que significa que el acto de beligerancia no es un acto aislado. El comercio entre las naciones no cesa cuando hablan los cañones. Al inscribirse en una continuidad, la fase violenta de las relaciones entre Estados sigue sometida a unas intenciones y a unos intereses externos a la lógica militar. Por eso, en general, las leyes que impulsan a los extremos no gobiernan los conflictos armados. Pero aunque ésta es una apreciación que se cumple por lo común no ocurrió así en el caso particular de la guerra de 1914. Ésta engaña a sus protagonistas. Salieron «alegres y lozanos» de excursión, y acabaron atrapados en un conflicto interminable que requería la movilización total de las poblaciones y de las industrias. A guerra total, victoria absoluta: «El desarme del enemigo y la paz impuesta y no negociada se convirtieron en el objetivo supremo de la guerra.»[18] Se produjo entonces lo que ocurriría, nos dice Clausewitz, si el combate ya no estuviera dirigido por la «voluntad de una inteligencia conductora»: la guerra ha ocupado el lugar de la política. «Cosa que se ha vuelto independiente», «acto completo que nada obstaculiza», y ésta ha seguido sus propias leyes «como un obús, que una vez lanzado ya nada puede desviar hacia otra trayectoria que no sea la que se le imprimió».[19]

Precisamente cuando reivindica a Clausewitz y de-

nuncia sin desmayo esta guerra imperialista, Lenin lleva hasta el extremo la inversión del dogma clausewitziano. La guerra emancipada de la política es para él esencia misma de la política. La lucha de clases rompe de este modo los últimos lazos que, en Marx, la vinculaban todavía a las formas clásicas de la hostilidad o de la discordia, para convertirse en manifestación de violencia absoluta, en estrategia de aniquilamiento, en escalada hacia las posturas extremas. El enemigo militar poseía antes una realidad política: el enemigo político de Lenin ya sólo es ahora el objeto de una voluntad militar de destrucción: «Los popes sociales y los oportunistas siempre están dispuestos a soñar con el socialismo pacifista del futuro, pero lo que los diferencia de los socialdemócratas revolucionarios es que no quieren pensar y reflexionar en la lucha de clases encarnizada y en las guerras de clases que son necesarias para alcanzar este magnífico porvenir.»[20]

Se inicia un período en el que comprometerse ya no es sólo intervenir en el espacio público, sino tomar las armas: la división del mundo en dos bandos rige la pluralidad humana, el militante se concibe como militar, el intelectual hace todo lo posible para resolver el déficit del discurso como potencia de fuego, las palabras son proyectiles y la lucha a muerte se vuelve el modelo único de la palabra y de la acción. Aclamado por su pacifismo, Lenin introduce en la conflictividad del tiempo de paz la brutalidad, la radicalidad y la desmesura consustanciales a la guerra total. La Revolución resulta de la misma guerra que denuncia. Su ambición es el aniquilamiento del enemigo y su ideal la unidad de un ejército en orden de batalla.

«Tomemos el ejército moderno», escribe Lenin en un texto dedicado al «socialnacionalismo» y titulado *El fracaso de la Segunda Internacional*, «constituye un buen ejemplo de organización. Y esta organización sólo es buena porque es flexible y sabe dotar al mismo tiempo a millones de hombres de una única voluntad. Hoy estos millones de hombres están en sus casas en los cuatro confines del país. Mañana llega la orden de movilización y se agrupan en los puntos de reunión. Hoy, están en las trincheras, a veces durante meses. Mañana, agrupados de forma diferente, irán al asalto. Hoy, se comportan admirablemente y se protegen de las balas y de la metralla de los obuses. Mañana, se comportarán admirablemente combatiendo al descubierto. Hoy, un destacamento siembra de minas la vanguardia bajo tierra; mañana, se desplazará a decenas de kilómetros siguiendo las indicaciones de los aviadores que sobrevuelan la tierra. Sí, eso es lo que se llama organización, cuando, en nombre de una misma voluntad, millones de hombres cambian la forma de sus relaciones y de sus acciones, cambian el lugar donde se aplica y la forma según la cual se ejerce su actividad, cambian sus instrumentos siguiendo las circunstancias y las necesidades de la lucha.»[21]

No ya un desorden indescriptible, sino un batallón gigantesco; no ya una multitud estridente, sino una estructura homogénea y temiblemente armoniosa; no ya una muchedumbre incontrolable, sino un ser multiforme, manejable y disciplinado: así se presenta la humanidad en la guerra *total*, es decir en la situación en la que toda existencia se convierte en energía y todo individuo –desde la fábrica al frente– se ve reducido a no ser más

que una pieza del dispositivo, una parcela de la voluntad, un engranaje de la turbina. Cabe llamar *totalitarios* a los movimientos políticos que han erigido en valor supremo esta manera de presentarse. Éste es el caso del leninismo y de su «¡Abajo la guerra! ¡Viva el ejército!». También lo es el del nacionalsocialismo: la crítica nostálgica de la sociedad liberal no resiste más esta prueba de fuego que su crítica utópica e igualitaria.

Ha sido necesario el traumatismo de la derrota para que, en la extrema derecha alemana, la imagen moderna del Enemigo suplantara definitivamente el tradicional tema de la decadencia de la humanidad. Propagados en 1920 en la Alemania humillada por el Tratado de Versalles, *Los protocolos de los sabios de Sión* son recibidos como una revelación. «He asistido en Berlín a varias reuniones enteramente dedicadas a *Los protocolos*», escribe un observador judío. «El conferenciante solía ser un profesor, un maestro, un editor, un abogado o alguien por el estilo. El auditorio se componía de miembros de las clases cultas, funcionarios, comerciantes, antiguos oficiales, damas de la alta sociedad, pero sobre todo estudiantes de todas las facultades, de todos los niveles... Las pasiones alcanzaban rápidamente su punto de ebullición. Tangible y presente, la causa de todos los males estaba clara para todos: los judíos eran quienes habían desencadenado la guerra, provocado la derrota, fomentado la revolución, los que habían urdido todos nuestros sufrimientos. Este enemigo estaba a nuestro alcance, lo podíamos coger con nuestras propias manos, y sin embargo era el enemigo que reptaba en la penumbra; uno se echaba a temblar con sólo pensar en los negros designios

que podía estar tramando.»[22] Como el alto mando no comunicaba jamás ninguna derrota, los alemanes se enteraron de que habían perdido la guerra «en plena victoria» y mientras sus tropas todavía formaban un frente continuo tanto en Bélgica como en Francia. Así pues, *Los protocolos* vienen como anillo al dedo para alimentar la tesis de la «puñalada en la espalda». Gracias a ellos se sabe quién ha asestado la puñalada; se sabe quién es el culpable del armisticio firmado el 9 de noviembre de 1918 por una Alemania «invicta sobre el terreno». «Entonces», confiesa Hitler en *Mein Kampf*, «nació dentro de mí el odio, el odio hacia los autores de estos acontecimientos.» Y el «Soldado Desconocido de la Gran Guerra», como le gustaba designarse, elige, una vez se ha convertido en el *Führer* de su pueblo, la fecha del 9 de noviembre de 1938 para poner en marcha, como respuesta al asesinato de un consejero de la embajada de París, el incendio de las sinagogas y de los comercios judíos, la conocida «noche de los cristales rotos».

La afrenta de 1918 ha borrado pues las «ideas de 1914». Ya no es el rechazo del principio de la Revolución francesa por la trinidad del Orden, del Deber y de la Justicia lo que motiva la lucha de Alemania, sino, frente a un Enemigo planetario, la exaltación de la fuerza y la ideología de la voluntad.

Pero la guerra también ha tenido otro efecto antirreaccionario sobre el pensamiento antidemocrático: templada en el acero de los combates, la nostalgia sale de ellos absolutamente irreconocible. La experiencia del frente constituye, para quienes la han vivido, un nuevo tesoro perdido y un nuevo horizonte político: la fraternidad de

las trincheras ocupa en el corazón el lugar del antiguo mundo aldeano y agrario. Sometidos a los efectos disolventes de la vida civil, estos soldados se alzan, ellos también, contra el infortunio de la separación, y preconizan, para poner remedio a la relajación de los vínculos comunitarios, una vuelta al origen. A la *Gemeinschaft* –la comunidad concreta, orgánica y auténtica, sustancial y viva– siguen oponiendo la *Gesellschaft* –la sociedad burguesa, fría, mecánica y abstracta, basada en el contrato, que se remite exclusivamente al método, que excluye todo lo que no es cálculo y no deja subsistir, a modo de relación humana, más que el egoísmo del interés–. Pero el origen invocado está muy cercano, la referencia de la *Gemeinschaft* es a partir de ahora el campo de batalla y no el paisaje preindustrial. Incluso la propia imagen de los campos de trigo queda modernizada por el recuerdo de los campos de batalla: ya no hay nada bucólico en su evocación, nada virgiliano en el himno del que son objeto, ningún culto al pasado en el entusiasmo que los celebra. En *El trabajador*, Ernst Jünger escribe: «El campo cultivado y abonado con el nitrógeno industrial de las fábricas ya no es el mismo campo. Por lo tanto, no es verdad que la existencia sea intemporal y que las grandes transformaciones pasen por encima de los surcos como el viento y las nubes. La profundidad de la revolución que nos lleva se manifiesta precisamente en que altera incluso los antiguos "estados".»[23]

La idea de la revolución se apodera de la contrarrevolución cuando el culto de la técnica ocupa el lugar –incluso en el campo– del culto al campo. Como escribe George Orwell en 1941, se podía, legítimamente, *hasta 1914*, ce-

lebrar con el nombre de progreso histórico «la serie de victorias que había conseguido el hombre científico imponiéndose al hombre romántico».[24] A lo largo de todo el siglo XIX, en efecto, e incluso a principios del siglo XX, «la sociedad estaba dirigida por personas de mente estrecha y carentes de curiosidad, hombres de negocios codiciosos, grandes hacendados obtusos, obispos, políticos que podían citar a Horacio pero que jamás habían oído hablar del álgebra. La ciencia se considera una actividad apenas honorable y la creencia religiosa era obligatoria. El tradicionalismo, la estupidez, el esnobismo, el patriotismo, la superstición y el amor por la guerra parecían situarse en el mismo bando».[25] El año 1914 cambió la mano, pero siguiendo los pasos del intelectual inglés más famoso de la época, H. G. Wells, los progresistas no pasaron de «la supuesta antítesis entre el hombre de ciencia cuyo quehacer pretende planificar un Estado mundial y el reaccionario que trata de restablecer un pasado irracional. De un lado, la ciencia, el orden, el progreso, el internacionalismo, los aeroplanos, lo concreto, la higiene; del otro, la guerra, el nacionalismo, la religión, la monarquía, los campesinos, los profesores de griego, los poetas, los caballos».[26] Resultado: Hitler fue percibido como «un absurdo, un fantasma del pasado, una criatura condenada a desaparecer casi inmediatamente»[27] por este firme adversario de lo trasnochado que era el autor de *La máquina del tiempo*. Aferrado, con un optimismo inquebrantable, al signo de igualdad que la época de antes de la Gran Guerra había colocado entre la ciencia y el sentido común, Wells no quiso ver que la Alemania nazi era «mucho más científica que Inglaterra y mucho más bárba-

ra».[28] Científica *y* bárbara: ésa es en efecto la definición del Estado que, tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra, convierte a cada persona en una pieza de la máquina y erige en vocación universal el destino del soldado desconocido.

Aun enfrentándose, la Nostalgia y la Esperanza acaban uniéndose de este modo en el impulso totalitario hacia un régimen en el que todos los hombres no formarían más que uno solo. Eso es lo que lleva a Hannah Arendt a decir, al final de su gran reflexión: «Los hombres, en la medida en que son más que reacción animal y realización de unas funciones, son absolutamente superfluos para los regímenes totalitarios. El totalitarismo no tiende *hacia un reino despótico sobre los hombres, sino hacia un sistema en el que los hombres están de más*.»[29]

Para un sistema semejante, los campos de concentración pueden no serle económicamente útiles, pero le son ontológicamente necesarios. Pues, para garantizar el reino de la voluntad única, hay que liquidar a la vez al Enemigo del hombre y liquidar en el hombre la espontaneidad, la singularidad, la imprevisibilidad, resumiendo, todo lo que constituye el carácter único de la persona humana. Las fábricas de la muerte también son *laboratorios de la humanidad sin hombres*. Tributarias tanto de la utopía radical como de la política extrema, pretenden, además de la aniquilación *física* del Adversario, la desaparición *metafísica* de lo Múltiple en lo Único. «La sociedad se cree sola, pero hay alguien», escribía magníficamente Artaud. «Mientras haya alguien, la humanidad es imperfecta», proclama a la inversa, y al margen de su color, el socialismo del gulag. Así pues, produce dos tipos

de cadáveres: los cadáveres muertos y los cadáveres vivos, esas «marionetas con rostro humano»,[30] esa masa anónima y continuamente renovada, esas personas impersonales en las que la chispa divina se ha apagado y respecto a las cuales Primo Levi nos dice, en *Si esto es un hombre*, que pueblan su memoria con su presencia sin rostro: «Si pudiese encerrar todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y la espalda encorvada, en cuya cara y en cuyos ojos no puede leerse ni una huella de pensamiento.»[31]

Un cansancio tan pesado de llevar que el instinto de conservación sucumbe en la tarea, y que incluso falta el hálito de fuerza necesario todavía para proclamar el propio «Yo» contra la muerte despiadada: este mal de nuestro tiempo aparece en *Les Récits de la Kolyma* de Varlam Chalamov, el gran narrador de la otra experiencia de los campos. Ejemplo: la historia del joven Dugaiev, que ha de excavar la roca con un pico pero que, pese a sus esfuerzos, no consigue realizar el trabajo estipulado. Al término de la jornada de trabajo, los soldados se lo llevan para ejecutarlo: «Cuando comprendió de qué se trataba, Dugaiev lamentó haber trabajado, haber sufrido en vano ese día, ese último día.»[32]

Por culpa de una desafortunada frase de Adorno, que por cierto corrigió después, siempre aparece alguien dispuesto a preguntarse, con aire tenebroso, si todavía es posible, después de Auschwitz, escribir poemas. La frase inspirada originalmente por la desesperación se ha con-

vertido, andando el tiempo, en un automatismo mundano, al que debemos hoy interminables cháchar as sobre el desplome de la cultura en Auschwitz o el mutismo de los supervivientes. Pero si había algo efectivamente imposible para los supervivientes dotados de talento literario era *no escribir relatos*. Tenían que contar, no tanto por urgencia autobiográfica de testimoniar lo que habían padecido como por necesidad en cierto modo *heterobiográfica* de dar testimonio de los desaparecidos y sustraerlos a su anónimo destino. Y por muy hostil que resulte a toda creación estética, esta imperiosa necesidad de prestar a los muertos la asistencia narrativa que reclaman remite una vez más a la poesía. Como escribe admirablemente Solzhenitsyn, el único sustituto de la experiencia que nos ha sido dado vivir es el arte, la literatura: «El arte transmite de un hombre a otro, durante su breve estancia sobre la Tierra, todo el peso de una experiencia muy prolongada e inhabitual, con sus pesares, sus colores, la savia de su vida: la recrea en nuestra carne y nos permite tomar posesión de ella como si fuera nuestra.»[33] Por lo tanto hay que darle la vuelta a la frase de Adorno: sin el arte, es decir sin la poesía, la comprensión íntima de lo que estaba en juego en Auschwitz o en la Kolyma nos estaría vedada para siempre.

Resulta ejemplar al respecto la historia del pequeño Hurbinek relatada en *La tregua* por Primo Levi: «Hurbinek no era nada, era una criatura de la muerte, una criatura de Auschwitz. No parecía que tuviera más de tres años, nadie sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: ese curioso nombre de Hurbinek le venía de nosotros, tal vez de una de las mujeres que había imitado de este modo

el sonido inarticulado que el niño emitía a veces. Estaba paralizado de cintura para abajo y tenía las piernas atrofiadas, flacas como flautas; pero sus ojos, perdidos en una cara triangular y demacrada, brillaban terriblemente vivos, suplicantes, afirmativos, rebosantes de la voluntad de romper sus cadenas, de romper las barreras mortales de su mutismo. La palabra que le faltaba, que nadie se había preocupado de enseñarle, la necesidad de la palabra surgía de su rostro con una fuerza explosiva; una mirada salvaje y humana a la vez, una mirada adulta que juzgaba, una mirada que ninguno de nosotros conseguía soportar por la enorme carga de fuerza y de dolor que contenía.»[34]

En la enfermería donde había coincidido con Primo Levi y con una multitud de otros enfermos después de la liberación de Auschwitz por el Ejército Rojo, Hurbinek consigue proferir una palabra: algo como «Maseklo» o «Matisklo». ¿Era su nombre? ¿Qué decía? Aunque hubiera alrededor de Hurbinek representantes de todas las naciones de Europa central, la palabra no desveló su secreto y «Hurbinek, que tenía tres años, que tal vez había nacido en Auschwitz y que jamás había visto un árbol, Hurbinek, que había luchado como un hombre hasta el último suspiro para reintegrarse en el mundo de los hombres del que una fuerza bestial le había excluido; Hurbinek, el sin nombre cuyo minúsculo antebrazo llevaba el tatuaje de Auschwitz, Hurbinek murió los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido; él da su testimonio a través de mis palabras».[35]

Hurbinek, el niño sin origen y sin lenguaje, estaba condenado a morir una muerte indiferente en sí misma y sin frases. Ningún rastro de su paso por la tierra tendría

que haberse conservado. El relato de *La tregua* desbarata este programa: nada, ciertamente, queda del niño que no era nada, pero mediante las palabras con las que articula su minúscula historia, Primo Levi devuelve a ese pequeño muerto indistinto su fisonomía singular. Y al esbozo de vida que fue la suya, su humanidad, es decir su carácter insustituible. Hurbinek no tuvo tiempo de ser un hombre, ni siquiera de acceder a una existencia verbal, pero era ya «un individuo especial, una persona, un ser único, irreparable, que nada reemplazará». El epitafio de Michelet para el duque de Orleans asesinado por los borgoñones también vale para este sin nombre, muerto a los tres años de edad en el campo de Auschwitz: «Nada igual antes, nada igual después; Dios no volverá a empezar. Otros vendrán, sin duda; el mundo, que nunca se cansa, dará a luz a otras personas, mejores tal vez, pero iguales, jamás, jamás.»[36]

Todos iguales, es decir humanos, y todos diferentes, es decir ellos mismos, los hombres forman en el mundo una comunidad de las excepciones. Eso es lo que se experimenta, por negación, en los campos de concentración, la fusión de los individuos en una totalidad compacta y anónima: nada de lo que desmarca a un hombre de otro tiene derecho de ciudadanía. El amontonamiento en los vagones de ganado, los golpes, el hambre, la privación de la palabra, la cabeza afeitada, el número tatuado, todo se hace para aniquilar la identidad única de cada individuo y para que del hombre sólo quede un órgano de un único género humano.

En la inversión de este proceso emplean su memoria de supervivientes Varlam Chalamov y Primo Levi. Narra-

dores minuciosos y guías infatigables, vuelven a traer al mundo o iluminan a los hombres que conocieron en los campos de concentración. Restituyen lo que en cada uno de ellos excede la mera muestra del género o de la especie, incluso si, como en el caso de Hurbinek, esta trascendencia se reduce a un combate desesperado para reincorporarse al círculo humano de la conversación.

V. LA REPARACIÓN HUMANITARIA

Nada puede comprenderse del mal del siglo XX si se considera *a priori* escandalosa toda comparación entre el hitlerismo y el comunismo estalinista. Pero tampoco se comprende nada a partir del momento en que este parentesco totalitario, en vez de escandalizar, se cree a pies juntillas.

Alexander Wat nació en Polonia el 1 de mayo de 1900. Al acabar la Gran Guerra, los sueños de libertad artística y de justicia social inducen a este poeta futurista admirado por Maiakovski a afiliarse al Partido Comunista. «Nueva, nueva, nueva es la estrella del comunismo», habría podido decir con el novelista checo de vanguardia Vladislav Vancura. «Fuera de ella», también habría podido añadir, «no hay modernidad.»[1]

De ahí el asombro, el dolor y la perplejidad del poeta cuando, a principios de los años treinta, descubre el parecido entre el sistema que se presenta como la antítesis del humanismo europeo y aquel que pretende ser su realización. En *Mon siècle*, monumental y magnífico libro de en-

trevistas con Czeslaw Milosz, Alexander Wat se interroga sin descanso sobre el abominable misterio de esta afinidad. En el principio hay un proverbio: «Quien viniera al comunismo tenía que estar de acuerdo con el principio leninista de que no pueden hacerse tortillas sin romper huevos.»[2] Esta metáfora culinaria ilustra, en apariencia, la dura ley del *precio que hay que pagar*: no queda más remedio que emplear la violencia, y resignarse incluso a unos cuantos estropicios, si se pretende hacer lo necesario para que advenga la sociedad sin clases. Pero, al pie de la letra, el proverbio leninista es más feroz aún: los huevos rotos no son la contrapartida de la tortilla final, constituyen su sustancia. A diferencia de los platos rotos, no son daños inevitables, sino elementos indispensables. Cuantos más huevos hay, más bonita es la tortilla. Ocurre lo mismo, dice Wat, con «toda esta crueldad, esta sangre derramada por la revolución [...] Esta barbarie que asoma a la superficie, todo eso hablaba en favor del comunismo [...]. ¡Qué pura y grande ha de ser la causa por la que se derrama tanta sangre, y tanta sangre inocente! Eso atraía de una forma inaudita».[3]

En 1935, Wat ha roto el hechizo. El vértigo constructivista se ha disipado. Ya no se representa la historia como la confección de un plato, ni la sangre de los hombres como un material o como un ingrediente. La imagen leninista de la tortilla es ya incapaz de embellecer o de santificar los innumerables horrores de la Revolución. Inquieto, ávido por saber a qué atenerse, atormentado por la duda y el remordimiento, Wat corre a casa del poeta comunista Wlatzio Broniewski, que acaba de regresar de la Unión Soviética, y le ácosa a preguntas a propósito

de la hambruna en Ucrania y la colectivización: «La prensa había traído la noticia de que cinco millones de campesinos habían muerto. Y Wlatzio me respondió: "Sí, por supuesto, se hablaba mucho de eso..." Tretiakov, el autor del drama *¡Ruge, China!*, le había confirmado que, en efecto, por ahí andaba la cosa: entre cuatro y cinco millones de campesinos habían sido aniquilados, exterminados... Le dije entonces -lo recuerdo todavía, son momentos que no se olvidan-: "Pero entonces, si es verdad, ¿cómo?" Y él hizo un gesto de despreocupación con la mano... Dios, qué le importaban a él cinco millones de mujiks... ¡No lo había dicho así, pero aquel gesto!»[4]

Cada cosa a su tiempo: la agonía de las clases agonizantes entra dentro del orden, la revolución acaba con lo trasnochado, la humanidad realizada no necesita sus tinglados... Eso es lo que significan, en sustancia, el silbido despreciativo y el gesto negligente con el que todo militante revolucionario se ha topado, un día u otro, en el camino, suponiendo que él mismo no haya recibido con ese laconismo viril las noticias del frente para desmarcarse de los pacatos y para dejar bien claro que no retrocedía ante nada. Los Doktor Pannwitz no son los únicos que se apartan del vínculo de humanidad: otros lo hacen y no pretenden asegurar la preeminencia de la raza de los Señores sino, al contrario, realizar, de verdad, la unidad del género humano. Cualquiera que sea el fin que uno se asigna, la disponibilidad absoluta de la Historia y su inclusión en el ámbito de lo factible y de lo fabricable exponen a los hombres a una violencia ilimitada pues les privan de toda dignidad ontológica. Son sólo las piedras de un edificio gigantesco, los medios, los obstáculos o los

bocetos de una obra que tiene un nombre, en un caso, jerarquía, y en el otro igualdad. Entre el ingeniero Pannwitz y el poeta Broniewski, la idea de humanidad se ha revelado frágil y funesta a la vez, mortal, mortífera. Estar atento a que esta idea viva; estar atento también, para impedirle matar, a que ya no sea concebida, según el modelo de la tortilla, como el complemento de objeto del verbo *hacer:* nuestro tiempo asume mediante el desarrollo de la acción y de la sensibilidad humanitarias estas dos exigencias reparadoras que el siglo de Alexander Wat le ha legado.

Todo empezó en 1968, lejos de las pintadas y de las barricadas, en una región sólo conocida hasta entonces por los especialistas del continente negro: Biafra. Un año antes, los ibos, mayoritarios en esta provincia meridional de Nigeria, se habían secesionado declarado su independencia. El gobierno central, ante este desafío, había reaccionado con la guerra y, tras la toma de Port Harcourt, con el bloqueo total de los territorios controlados por los rebeldes. Pese a la espantosa hambruna que padecía la población encerrada en el «reducto» biafreño –un millón de personas murieron en treinta meses–, la mayoría de los países etiquetados como progresistas –Argelia, el Egipto de Nasser, Guinea, la URSS– apoyaban sin entusiasmo a Nigeria. Biafra, por su parte, se beneficiaba de la ayuda, muy incómoda entonces, de África del Sur y de Portugal. Francia dudaba: gran defensor del derecho de los pueblos a determinarse por sí mismos, el general De Gaulle era, además, sensible a la ocasión que

se le presentaba de debilitar al gigante del África angló-fona. Pero el principio de la intangibilidad de las fronteras le impedía dejarse dominar por esta tentación y por su simpatía por el «valiente pueblo biafreño». Se negó pues al gesto decisivo del reconocimiento diplomático, pero invitó a la Cruz Roja francesa a intervenir. Impotentes, a pesar de la amplitud de los medios de ayuda, para impedir la rendición en 1970 de un territorio estrangulado y hambriento, los médicos reclutados para esta primera gran operación humanitaria dirigida a un país del Tercer Mundo vivieron sin embargo Biafra como un *segundo Solferino*.

Es conocido: ante el insoportable espectáculo que ofrecía tras el combate el campo de batalla de Solferino, el hombre de negocios suizo Henri Dunant concibió la idea de la Cruz Roja y decidió dedicarse a ella el resto de su vida. Había viajado a Lombardía para obtener de Napoleón III una concesión de tierra en Argelia pero, en lugar de ver al emperador, con el que se cruzó, vio en Solferino, el 25 de junio de 1859, a 40.000 desgraciados pudriéndose al sol: «Unos, y muy particularmente los que han sido profundamente mutilados, tienen la mirada turbia y parecen no comprender lo que se les dice; le siguen a uno con mirada extraviada pero esta postración aparente no les impide sentir su dolor. Los otros están intranquilos y agitados por un trastorno nervioso y un temblor convulsivo; aquéllos, con unas heridas abiertas donde la inflamación ya ha empezado a desarrollarse, están como enloquecidos de dolor; piden que los rematen, se retuercen, con el rostro contraído, en los últimos estertores de la agonía. Más lejos, hay unos desdichados

que no sólo han sido alcanzados por las balas o por la metralla de los obuses que los han derribado, sino que además tienen los brazos o las piernas rotos por las ruedas de las piezas de artillería que les han pasado por encima.»[5]

En Solferino, Henri Dunant descubre que la misma guerra que enfrenta a los combatientes une en el sufrimiento a las víctimas de los combates. «*Tutti fratelli*», dicen las mujeres de Castiglione que, siguiendo su ejemplo, no hacen ninguna distinción de nacionalidad y tratan de prestar asistencia tanto a los heridos italianos como a los heridos enemigos. Lo que constituye esta fraternidad horizontal no es el conjunto de las cualidades distintivas que tradicionalmente se llaman naturaleza humana, tampoco es el alejamiento propiamente humano de la naturaleza, la capacidad de actuar libremente o la dignidad común a todos los seres de razón, sino la debilidad y el dolor. «Los hombres no son naturalmente reyes, ni grandes, ni ricos», escribía en el *Emilio* el ciudadano de Ginebra. «Todos han nacido desnudos y pobres, sujetos todos a las miserias de la vida, al sufrimiento, a las necesidades, a los dolores de todo tipo; finalmente, todos están condenados a la muerte. Eso es lo que constituye lo propio del hombre. De eso no está exento ningún mortal.»[6] El hombre en el hombre, dicho de otro modo, no se reconoce en sus propiedades, en sus facultades o en sus prerrogativas, sino en los tormentos que le agobian. *Ecce homo*, dice Rousseau a modo de definición del ser humano. Influido por esta oposición, el ginebrino Henri Dunant proclama, un siglo más tarde, la necesidad de garantizar, en el lugar mismo de la violencia absoluta, el espacio de humanidad

donde caen, cuando están heridos, todos los soldados: «En la hora solemne en que unos hombres, unos conciudadanos, unos cristianos, armados unos contra otros, acaban de derramar su sangre de soldados sobre esta tierra que sólo debería regar el sudor de los labradores, deseo que la caridad, bajo la forma de una sociedad de ayuda, pueda disputar a la guerra todas las víctimas que el hierro ha alcanzado pero que la muerte todavía no ha cosechado.»[7]

Este deseo se convierte en realidad con la firma, el 22 de agosto de 1864, de la primera Convención de Ginebra para mejorar la suerte de los militares en campaña. El movimiento internacional de la Cruz Roja que nace entonces se basa en el principio de una doble neutralidad: a la protección no discriminatoria de las víctimas por una instancia que no es parte integrante de las hostilidades, se añade la necesidad, para esta instancia, de renunciar a cualquier toma de posición pública. Indiferente a la procedencia de los cuerpos dolientes y al uniforme que los cubre y a la bandera que los distingue, el nuevo organismo caritativo se pretende también ajeno a las controversias políticas, filosóficas, raciales o religiosas que provocan los conflictos. La negativa a escoger entre los desdichados va pareja con la negativa a escoger entre los actores y a juzgar la conducta de los gobernantes. Beneficencia y silencio: pese a imponer una derogación de la lógica hasta entonces intocable de la soberanía, el derecho humanitario fundado por Henri Dunant depende enteramente para su funcionamiento de la buena voluntad de los Estados soberanos.

Temible ambigüedad: informado, a partir de 1942, de

la suerte de los judíos y de la existencia de los campos de exterminio, el Comité Internacional de la Cruz Roja opta por el silencio para no comprometer su acción en favor de los prisioneros de guerra. Para conseguir, cuarenta años más tarde, la colaboración de Nigeria, la misma instancia muda tiene que aportar una ayuda cuatro veces mayor en las zonas ocupadas por el gobierno federal que en el reducto biafreño donde la hambruna hace estragos.[8]

Los médicos franceses que viajan en 1968 a Biafra rompen con esta circunspección ya secular: entran ilegalmente en territorio extranjero y, al volver de su misión, dan su testimonio. Esta doble ruptura inspira la carta de las organizaciones humanitarias que nacen al rebufo de este segundo Solferino: «La ayuda humanitaria está en manos de grandes organizaciones llenas de burócratas; hay que dar a los hombres que están sobre el terreno, y en particular a los médicos, la posibilidad de intervenir directamente. La ayuda humanitaria está sometida al respeto de las reglas de derecho y a la arbitrariedad de quienes las violan; hay que trabajar únicamente en el respeto a las víctimas, y transgrediendo voluntariamente todas las reglas cuando éstas se utilizan contra el hombre. La ayuda humanitaria es dependiente de los Estados; hay que hacerla autónoma y, para ello, apoyarse en una fuerza nueva, los medios de comunicación y la opinión pública.»[9]

Pero estos adeptos a la imprudencia, a la inconveniencia y a la injerencia no renuncian a la neutralidad. Su estruendo es lo contrario de una traición: reanudan con Dunant en el momento mismo en que renuncian a la

discreción y a los buenos modales en vigor en la institución que éste creó. Frente al desprecio de los grandes principios inmutables del que hacen gala los combatientes –reales o imaginarios– de la Revolución, reivindican a bombo y platillo el universalismo ingenuo de la moral de la Cruz Roja. Contra aquellos que, convencidos de saber a qué atenerse respecto del funcionamiento del mundo, reciben con la sonrisa del iniciado el aniquilamiento de los mujiks o las imágenes de los niños biafreños de vientres hinchados, esta nueva generación humanitaria proclama el derecho y el deber de socorrer a todas las víctimas, sea cual sea el bando donde los haya situado la historia y sea cual sea el signo ideológico de su opresor. Los caminos del Señor son *impracticables:* a partir de ahora se cuestiona menos a Dios que a la Providencia, tanto en su versión religiosa como en la versión secularizada que los modernos han dado de ella. La gente se niega a integrar la violencia en un plan general y a reconciliarse con el Mal en nombre de unos intereses superiores de la humanidad. Ya no se dice, con Trotski, que son loables los actos, incluso los más feroces, que actúan en favor del advenimiento de la igualdad, y detestables los actos, incluso los más misericordiosos, que retrasan o que dificultan esta moralización definitiva y universal;[10] se afirma, con Lévinas, «que la justificación del dolor de mi prójimo es la fuente de toda inmoralidad».[11] No tenemos miedo de ensuciarnos las manos; las hundimos, sobreponiéndonos a la repugnancia, en las heces y en la sangre, pero para reparar las vidas aplastadas por la Historia, no para contribuir a su aplastamiento. Ya no hay heridos de derechas o de izquierdas: al revés que el mi-

litante internacionalista que puede haber sido (y cuyo *idealismo cínico* expía), el salvador sin fronteras no somete la llamada silenciosa de la necesidad a ningún interrogatorio previo. En vez de desconfiar de su primer movimiento, lo sigue precisamente porque ése es el bueno; en vez de aguantar por la Causa, acepta desfallecer y dar rienda suelta a su sensibilidad. En el pasado la razón histórica había asfixiado en él las razones del corazón, ahora el corazón se impone a la Historia y la emoción recupera sus derechos. Una época se acaba: la del adiós a las lágrimas. Tras un largo viaje por Marx, por Hegel y por su tortilla humana, la idea de humanidad se rebela contra ese destino culinario y, despidiendo el siglo XIX en las postrimerías del siglo XX, regresa a Rousseau.

Cuando degüellan al prójimo bajo la ventana de uno –es decir en todos los puntos de la Tierra desde ese acontecimiento de consecuencias aún difíciles de evaluar que es la conquista de la ubicuidad gracias a la televisión–, el hombre humanitario se somete a la piedad: se ha liberado de la dominación del filósofo respecto del cual Rousseau, sarcástico y premonitorio, nos dice en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* que «para conseguir sacarlo de la cama ya sólo quedan los peligros de la sociedad entera» y que, respecto a lo demás, «le basta con taparse los oídos con las manos y darse razones para impedir que la naturaleza que se rebela en su interior se identifique con aquel al que están asesinando».[12] Tanto si es médico, farmacéutico, enfermero, ingeniero, acompañante o mero espectador, el hombre humanitario ha dejado de darse razones, se abandona. Desengañado del altruismo selectivo y abstracto que imponía el movimiento

de la Historia, puede «entregarse precipitadamente al primer sentimiento de la humanidad».[13] ¿Quién, hoy en día, se atrevería a reprocharle esta precipitación? ¿Quién tendría el valor de discutir esta afirmación rousseauista del propio Michel Foucault: «La desgracia de los hombres no ha de ser nunca un residuo mudo de la política»,[14] el *ofuscador* virtuosismo dialéctico que convierte al Mal en un instrumento del Bien o al Bien aparente en una fuerza objetivamente nociva?

No ha lugar, pues, a lamentarse de que el ánimo del mundo, en las postrimerías del siglo, tienda más bien a la precipitación y resulte algo menos *ofuscador*, ni de que un humanitarismo intrusivo y ruidoso haya simultáneamente destronado el protocolo suizo de la piedad y la despiadada filosofía de la Historia.

Tampoco ha lugar, sin embargo, a mostrarse triunfalistas. La mirada del médico, en efecto, no es menos reductora que la del militante. El militante sólo se fijaba, por lo que hace a los hombres, en su papel en el drama de la Razón. El médico del mundo sólo ve en ellos la miseria y la enfermedad. Para el militante era crucial saber a qué bando y a qué tiempos pertenecían los heridos, si eran progresistas o reaccionarios, si sufrían en el buen sentido o a contracorriente, pues para él sólo existía la realidad histórica, y no estaba dispuesto en modo alguno a que su solidaridad tomara atajos y se saliera de la autopista de la Historia. Conmocionado por el sufrimiento en su contingencia inmediata, el agente humanitario ya no tiene prejuicios, pero no por ello le preocupa *quién* es el individuo que sufre, cuál es su ser o su razón de ser, el mundo que desea contribuir a construir, los motivos de

su persecución o de su agonía, el sentido que pretende dar a su historia y tal vez a su muerte. Salvar vidas: ésa es la mundial misión del médico del mundo; está demasiado ocupado llenando de arroz la boca que tiene hambre para escuchar la boca que habla. Las palabras no tienen cabida en el ámbito de su solicitud. Lo que requiere su intervención son las poblaciones dolientes, no los pueblos volubles, el esperanto de la queja, no las lenguas opacas y particulares de las naciones. Los cuerpos de los que se ocupa son, si decirse puede, cuerpos desencarnados. «¡Agua! ¡Agua!», es la súplica bárbara que emiten, a modo de *logos*, esos especímenes indistintos de la humanidad.

«En la enfermería», escribe acertadamente Michel Serres, «nadie sufre ni gime de forma muy diferente de los demás. Universal como la violencia y la muerte, el dolor nos iguala. La misma amargura sala el sudor, las lágrimas y la sangre.»[15] Pero a esta voluntad expresada por el autor de *La Légende des Anges* de basar la moral en esta igualización, Goethe respondía ya en 1787: «También yo, tengo que decirlo, pienso que la humanidad acabará triunfando. Pero me temo que el mundo se convertirá en un inmenso hospital, en el que cada cual será para el otro un enfermero compasivo.»[16] Y dice Bernanos: «Por más vueltas que se le quiera dar a la historia del mundo, está claro que a los menesterosos nunca los han amado por sí mismos. Los mejores sólo los soportan o los toleran por piedad. Por la piedad, los excluyen del amor, pues la reciprocidad es la ley del amor, y no hay reciprocidad posible a la piedad. La piedad es un amor de segunda categoría, envilecido, un fino hilillo del agua divina que se pierde en

la arena.»[17] A pesar de las apariencias, la misericordia no es exclusiva de la misantropía, y lo que manifiesta hoy en día la reabsorción de todos los vínculos humanos en el único sentimiento de humanidad es menos la preocupación por los demás que una desconfianza invencible hacia su libertad.

Entendámonos bien: el médico faltaría a la ética médica si no curara al *primer llegado* sin preocuparse de sus opiniones, de sus proyectos o de su origen. Proclamando con bello énfasis: «Me comprometo, en la medida de mis posibilidades, a ofrecer mis cuidados a aquellos que, en el mundo, sufren de cuerpo o de espíritu», el terapeuta sin fronteras pone el juramento de Hipócrates al servicio de la imagen inmediata y de la aldea global. Uno sólo puede alegrarse de esta fidelidad y de esta modernización. Pero el zapato duele cuando nuestra época hace suya la mirada del médico, cuando nuestro interés por el mundo se reduce a su interés por la vida y cuando los cuerpos tumbados que se ofrecen a nuestra solicitud no son más que, como escribe Régis Debray, «el blanco de donde sea y de lo que sea».[18] El zapato duele cuando nuestros ojos, sin embargo bien abiertos, ya no saben ver la diferencia entre el accidente y la agresión y no distinguen en la heterogeneidad de las catástrofes más que siniestrados monótonos, víctimas intercambiables, «marcianos que no pertenecen a nada, varados sin razón a nuestros pies, al buen tuntún que marca la desgracia».[19]

Es indudable que hay tantas luchas que han acabado mal, tantas causas que han sido traicionadas, tantos crímenes que se han cometido en nombre de los valores más elevados –sobre todo en nombre de la humanidad–

que resulta legítimo querer bajar de las alturas para solucionar lo más urgente. ¿No consistirá la lección de este siglo infernal en despedirse del paraíso terrenal y en luchar por doquier contra la evidencia del Mal más que en entrar, con vistas a un hipotético Bien, en la dialéctica mortífera de los fines y de los medios? Pero la actitud humanista no es sólo fruto del desinterés por las grandes promesas. Debe su éxito planetario a su reduccionismo y a su propuesta de un compromiso en el que siempre se gana. *Boat-people*, excluidos, muertos de hambre y agonizantes, sus destinatarios no engañan. Son seres dependientes, imágenes de la aflicción, sujetos enteramente penetrados por el sufrimiento y la necesidad, no individuos actuantes, es decir incontrolables. La generación humanitaria desea acabar con el periodo ideológico que sometía la historia de los hombres a la lógica de una única idea. Pero, lo mismo que la ideología, no acepta exponerse a lo «infinitamente improbable» que, recuperando una expresión de Hannah Arendt, constituye la «textura misma de lo real». La generación humanitaria no quiere a los hombres (por demasiado desconcertantes), quiere ocuparse de ellos. Libres, le dan miedo; para dar rienda suelta a toda su ternura y para ocuparse de ellos sin que puedan escaparse, los quiere tullidos. Extraviada antaño por la fábula de la humanidad en marcha, se repliega, para evitar cualquier tipo de sorpresa desagradable, sobre la verdad indiscutible de la humanidad doliente. Desencantada de la gran Historia, ya sólo le interesa la desgracia de la especie: su solidaridad adquiere la forma de una inmensa actuación maternal. Su predilección por los menesterosos anónimos es más fruto del principio de

precaución que del arrebato fraternal. En el plano intelectual al menos, esta moral de la urgencia extrema es una moral del confort extremo. La generación humanitaria sólo renuncia a sobrevolar la Historia a cambio de una nueva posición de infalibilidad. Y si corta la banda sonora del mundo, no es tanto para oír la llamada insonora e imperativa de la miseria como porque el mundo humano es incierto y complicado, cuando el querer vivir es sencillo y los cuerpos no quitan el sueño. Y la víctima es real.

«El horror es indisoluble de unos acontecimientos que es necesario no olvidar jamás», escribe Paul Ricœur. «Constituye la motivación última de la historia de la víctimas (prefiero decir la historia de las víctimas y no la de los vencidos: pues los vencidos son aspirantes a la dominación que no han alcanzado). Las víctimas de Auschwitz son, por antonomasia, los representantes en nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La victimización es ese reverso de la historia que ninguna astucia de la Razón consigue legitimar y que, más bien, pone de manifiesto el escándalo de cualquier teodicea de la historia.»[20]

Podemos tener confianza en la mirada humanitaria por haber denunciado el escándalo y haber rehabilitado a la víctima. «Terremotos geológicos o sociales, toda víctima se percibe como alguien que "ha de salvarse"»,[21] afirma André Glucksmann. ¿Pero qué es precisamente la víctima? Nada preciso: un hombre separado de su entorno y de sus raíces, desarraigado de su suelo y de la situación,

vaciado de sí mismo y privado de sus posibilidades por la sola causa de una *desgracia sin nombre*. Quien vive en la tierra no es el hombre en singular, solía decir Hannah Arendt, sino los hombres en su pluralidad infinita. Hannah Arendt sentía la extraña necesidad de remachar esta evidencia porque la reducción de los hombres al Hombre es la tentación permanente del pensamiento. Y esta tentación, que ayer tenía el rostro de la ideología, triunfa ahora en la solicitud. Con la ideología, era el Hombre en progreso el que se imponía a la pluralidad humana; con la solicitud, es el Hombre como especie y las tribulaciones impersonales de sus representantes. En la era de la ideología, creíamos saberlo todo; en la era de la beneficencia, no queremos saber nada. Este cambio es cualquier cosa menos una revolución. Del proyecto de establecer definitivamente la felicidad en la tierra a la lucha contra todas las formas de lo inhumano, de la primacía de la Razón a la del Sentimiento, la misma intolerancia, *el mismo resentimiento* se perpetúan en contra de la fragilidad y de la imprevisibilidad de lo que los griegos llamaban los asuntos humanos. La conjura de lo político no interviene menos en la asimilación de los conflictos entre los hombres a un cataclismo natural que en su integración en una totalidad en movimiento hacia la libertad universal. El reverso de la compasión generalizada es la sublevación contra el peligro al que la pluralidad humana expone cualquier juicio y contra el rompecabezas permanente que inflige. Volviéndose humanitario, el hombre no ha renunciado al seguro a todo riesgo que le prometía la ideología; actúa de forma diferente para librarse de los problemas de la sabiduría práctica y conservar el dominio del juego.

En las postrimerías de «un siglo que, en sesenta años, ha conocido dos guerras mundiales, los totalitarismos de derecha y de izquierda, hitlerismo y estalinismo, Hiroshima, el gulag, los genocidios de Auschwitz y de Camboya»,[22] ya no se puede, como destacan con insistencia Lévinas y Ricœur, explicar ni aplacar el Mal incorporándolo a un plan general. Nuestro siglo es, por antonomasia, el del *sufrimiento inútil*, y éste exige no ser motivado por una dialéctica sino ser aliviado, cuando ello es posible, a través de una intervención inmediata y libre de cualquier *a priori*. Si, no obstante, esta nueva filantropía sin ojeras resulta problemática es porque tiene que ver con el horror. Escaldada, se niega a dejarse arrastrar fuera del espacio humanitario de la catástrofe. Lo que significa que necesita sangre, y más bien en abundancia, para abandonar su reserva y ponerse en marcha. Sólo la conmueven las grandes calamidades, las matanzas incontrovertibles y los sufrimientos pasivos. Hasta que la terrible claridad del Mal no haya disipado las confusiones, las complejidades y las sombras, se mantiene al margen. Después, tiene otras cosas que hacer. Implacable dulzura. Hay, a fin de cuentas, tanta crueldad en esta alienación sentimental en la miseria como en el viril recurso a la astucia de la Razón para desactivar la miseria del mundo.

Y tampoco es seguro que haya menos ceguera. Dios ve claro, pero, según la hermosa sentencia de Milan Kundera, «el hombre es aquel que avanza en la niebla».[23] La niebla es su sino, incluso cuando cree vivir bajo el sol de

la razón o bajo la luz no manipulada del sentimiento, incluso cuando el ser se ofrece a él como panorama o cuando toma, sin exclusiva, el partido de todos los desdichados. Apostar por lo humanitario y optar, de una vez por todas, por el bando de las víctimas no es, a pesar de las apariencias, ganar siempre. Por mucho que hagamos, forzosamente hay algo arriesgado y aleatorio en el ejercicio de la solidaridad; el compromiso pertenece siempre al orden de la apuesta, cualesquiera que sean las precauciones. La omnipresencia de la imagen y la emergencia correlativa de la existencia de habitantes en el mundo indudablemente han obligado a la Asamblea General de las Naciones Unidas a incluir en el derecho positivo internacional el derecho de asistencia humanitaria. El 8 de diciembre de 1988 fue testigo del triunfo de Dunant con la afirmación, en el santuario mismo de la soberanía, del libre acceso a las víctimas. Pero como demuestra, entre otros, el acompañamiento humanitario del último conflicto desarrollado, en este siglo, en suelo europeo: la guerra para la Gran Serbia –iniciada en 1989 en Kosovo y concluida a finales del año 1995 mediante una paz muy precaria en Bosnia-Herzegovina–, la razón de Estado ha sabido sacar partido muy pronto de esta intromisión de la sensibilidad común en el espacio hasta entonces aristocrático y almohadillado de la diplomacia. No le ha costado adaptarse al nuevo orden mediático-afectivo y disimular tras el espectáculo edificante de la buena voluntad los más fríos cálculos del interés o de la voluntad de la impotencia. De la ayuda como conveniencia: Rony Brauman recuerda con razón el papel del celo compasivo y de la acción caritativa en la estrategia de comunicación de

quien, en Francia, ejercía la magistratura suprema durante la mayor parte de la catástrofe yugoslava, François Mitterrand. El antiguo presidente de la República Francesa «fue, mucho más allá de lo razonable, favorable al mantenimiento de Yugoslavia dentro de sus fronteras y un convencido de que únicamente un poder serbio fuerte estaba en disposición de garantizar una estabilidad relativa en esa explosiva región».[24] Pero la telepresencia del acontecimiento acabó por convertir en inaceptable esta postura para los franceses. Hacía imperiosamente falta un gesto: «El ajetreo y el discurso humanitarios le han permitido reafirmar el apego indefectible de Francia a los derechos del hombre, simular una oposición al fascismo de la Gran Serbia y al mismo tiempo dejarle la vía libre.»[25] El sentimiento fue, en este caso, el aliado providencial del cinismo y no, como podría creerse, su enemigo más declarado.

En el momento mismo en que cree estar colocando al agente político bajo la suprema vigilancia de la imagen, el hombre humanitario le ofrece la inesperada posibilidad de deshacerse de la terrible carga de la moral política y de dejar aparcada a un lado, por una ayuda narcisista, la difícil cuestión de saber cómo contribuir, desde donde estamos y en la medida de nuestras posibilidades, a hacer del mundo un lugar habitable para esos seres todos iguales y todos diferentes que forman la humanidad.

En nombre de la ideología nos negábamos ayer a dejarnos engañar por el sufrimiento. Enfrentados al sufrimiento, y con toda la miseria del mundo al alcance de la vista, nos negamos ahora a dejarnos engañar por la ideo-

logía. Así funciona la credulidad de los incrédulos. Los hombres avanzan en la niebla, pero, como decía Péguy en los albores de un siglo que se sitúa enteramente bajo el signo de la desmistificación, son los imbéciles los que se las dan de listos.

VI. DE ÁNGELES Y DE HOMBRES

«Los oumenés de Bonnada tienen como desagradables vecinos a los nippos de Pommedé. Los nibbonis de Bonnaris se entienden ora con los nippos de Pommedé, ora con los rijabones de Carabule para amenazar a los oumenés de Bonnada, naturalmente después de haberse aliado con los bitulos de Rotrarque, o después de haber momentáneamente, mediante compromisos secretos, neutralizado a los rijobettes de Biliguette que están situados en la ladera de los Kolvites de Beulet que cubren el país de los oumenés de Bonnada y la parte noroeste del turitario de los nippos de Pommedé, más allá de los Prochus de Osteboule.

»La situación naturalmente no siempre se presenta de una forma tan sencilla: pues entre los propios oumenés de Bonnada coexisten cuatro corrientes, la de los dohommedés de Bonnada, la de los odobommedés de Bonnada, la de los orodomedés de Bonnada y, por último, la de los dovoboddemonedés de Bonnada.»[1]

Así empieza el poema satírico de Henri Michaux titu-

lado «El secreto de la situación política». «Seamos por fin claros», dice la frase que figura en el epígrafe que Michaux atribuye a Arouet, es decir a Voltaire. Todo el sabor volteriano del epigrama reside precisamente en el contraste entre la conminación y la descripción. La claridad, en efecto, no resiste los nombres propios. Acaba fulminada por su acumulación sin fin, por su creciente exotismo, por sus ramificaciones cada vez más intrincadas, por la inextricable coreografía de sus enfrentamientos y de sus alianzas, por la combinación, finalmente, del tamtan en la selva (los ouménés de Bonnada) y de vagas reminiscencias bretonas (los rijobettes de Biliguette). Las Luces se apagan en el gran festival de inanidades sonoras que los nombres de gentilicios despliegan inagotablemente.

El secreto de nuestra situación política, según Michaux, es que no es política, sino onomástica. Obtusas identidades, en efecto, ocupan el escenario, y no doctrinas, principios o programas. Lo universal desaparece en beneficio de lo singular, lo conceptual en beneficio de lo contingente y la hermosa inteligibilidad del sentido acaba destronada por un galimatías totalmente aleatorio. En la guerra que se nos cuenta, ya no hay envites sino etiquetas; las diferencias de denominación reemplazan las divergencias de opinión o los conflictos de valor; impera la ecolalia y no la ideología. Donde otros zanjan con gravedad, entre significados antagonistas, el humor de Michaux descubre un batiburrillo de significantes heteróclitos o indiscernibles. No hay filosofía que esté en disposición de convertir en razón lo arbitrario de esos seres de hecho o de ofrecer la redención metafísica de la idea a

la leonera de la Historia. Los pueblos que se pelean y que se pasan la vida buscándose las pulgas son entidades sin objetivo, realidades encerradas en su idiotez, absurdos colectivos, en una palabra, sólo existen porque existen, al margen de cualquier vocación o de cualquier razón de ser.

En 1991, la opinión pública occidental –dividida entre la decepción, la risa y el miedo– tuvo la impresión de que de los escombros del comunismo surgía un *mundo a lo Michaux*, es decir un mundo enfrascado en la estupidez de las peleas de lindes y abandonado por el espíritu. En las postrimerías de un siglo agotado por las batallas sin cuartel que tantas ideas con pretensiones universales habían librado en todos los sentidos, nos disponíamos a celebrar, como es debido, el triunfo de la democracia liberal sobre su último competidor. Pero cuando apenas habíamos descorchado las primeras botellas de champán, el escenario de la Historia de repente fue invadido por vocingleras naciones de nombres impronunciables que surgieron con su memoria singular a cuestas, sus estrambóticos escudos de armas, su vieja bandera recién estrenada y su opaca artificiosidad. *Tribalismo:* ésta es la categoría en que se clasificació espontáneamente este frenesí de denominaciones, este brote heráldico no previsto en el programa. Eslovenia, Eslavonia, Eslovaquia, Croacia, Krajina, Izetbegovic, Milosevic, Karadzic, Sialidzic, Granic, Ganic: todavía se nos traba la lengua con este trabalenguas que ha ocupado sin previo aviso el lugar de esa zona desdichada, homogénea y tan manejable que antes llamábamos Europa del Este. «Hasta hace muy poco, a la gente, el nombre de Bosnia-Herzegovina

le sonaba a chiste», escribía en 1993, y sin el menor asomo de rubor o de remordimiento, una famosa editorialista de la revista norteamericana *Newsweek*.[2]

Ya lo hemos visto antes: nuestro tiempo teme sobre todo que el futuro le defraude y se ha jurado no dejarse engañar más. Pero el temor a ser timado no es la única razón por la que prefiere los cuerpos a las causas. Sucede también que ninguna causa actual le parece universalizable y que, después de la enfermedad de la Historia, otro furor, más cómico, pero no menos nocivo, afecta a los hombres y amenaza, en su opinión, con volver al mundo, un lugar caótico aquejado de la enfermedad de la geografía. Con el final de la guerra fría, todo ocurre como si la gran confrontación de los sistemas hubiera dado paso a amargas guerras de lindes, a los litigios fronterizos, al ridículo y sangriento fragor de disputas territoriales y de las tautologías identitarias. Pero, salvo el de transformarse de militante en «fanático», ¿qué sentido tiene optar, en contra de otro, por el bando de una determinada identidad?

Así se explica la prolongada postración de la opinión europea ante la última guerra de este siglo en Europa. Al rechazo humanitario y cauteloso de aventurarse más allá de la defensa de la vida, se suman estas determinaciones positivas: la elección metafísica de la idea contra la identidad y la elección –ética– del cosmopolitismo contra el particularismo y de la mezcla o del mestizaje contra el absolutismo de la pureza. Si ha hecho falta esperar el bombardeo intensivo de Sarajevo y el asesinato sistemático de los civiles escogidos al azar en los gestos más elementales de la vida cotidiana para que los herederos de Michaux dejaran de reír y manifestaran su indignación,

es sin duda porque el sentimiento de humanidad ya no dudaba de la pureza como víctimas de los habitantes de la ciudad, pero sobre todo porque, mucho mejor que en la ciudad croata de Vukovar, la idea cosmopolita parecía cumplirse en la capital multicultural de Bosnia.

En su intervención en el marco de un gran coloquio de escritores, científicos e intelectuales que se celebró en Estrasburgo del 8 al 11 de noviembre de 1991 –es decir dos meses después del inicio del asedio de Vukovar y exactamente diez días antes de la entrada del ejército yugoslavo en la ciudad aniquilada por los bombardeos–, el sociólogo Pierre Bourdieu hizo, bajo el título «La Internacional científica y artística», un comunicado breve pero crucial en el que proclamaba sobre todo lo siguiente: «Puede que sea prematuro, puede que me exceda, que no tenga ningún derecho a decir aquí lo que voy a decir: me gustaría que fuéramos una especie de Parlamento Europeo de la Cultura. Europeo en el sentido de que para mí es una etapa, un grado de universalización superior, en el sentido de que es ya mejor que ser francés.»[3] Este «es ya mejor» inscribe a Bourdieu, tal vez en contra de su voluntad, en la filiación directa de Julien Benda, y particularmente del *Discours à la nation européenne* que éste redactó en 1932: «Ilustrados de todos los países, vosotros tenéis que ser los que clamen a vuestras naciones porque están perpetuamente en el mal, por el mero hecho de ser naciones. [...] Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo. Vosotros tenéis que ser los que se avergüencen de tener una nación.»[4] Indudablemente, Europa, realidad geográfica y material, no está libre de la maldición del cuerpo; por lo tanto hay que concebir «la frontera euro-

pea sólo como una inmovilidad ilusoria en una evolución imposible de interrumpir».[5] Pero, precisaba Benda al final de su discurso, este cuerpo ya no es del todo tan carnal como las antiguas patrias. Con Europa, el hombre todavía prisionero de lo sensible habrá dado un gran paso hacia su destino verdadero: «Porque incluso una Europa impía será necesariamente menos impía que la nación. Porque será la devoción del hombre a un grupo menos preciso, menos individualizado, y por consiguiente menos humanamente amado, menos carnalmente comprendido. El europeo estará fatalmente menos apegado a Europa que el francés a Francia, que el alemán a Alemania. Se sentirá vinculado de una manera más laxa en la determinación por el suelo, en la fidelidad a la tierra. Haced Europa, incluso soberana, y el dios de lo Inmaterial os sonreirá.»[6]

El deseo de Benda, cuando Bourdieu habla, está en vías de realización. Europa sigue siendo la determinación particular que separa al hombre de su humanidad. De ahí la reticencia de Bourdieu a proclamar esta identidad. Pero, al volverse europeo, el francés trasciende su pequeñez natal, ensancha su pedazo de tierra y ocupa un espacio más amplio, más abstracto, más racional, más civilizado que la nación. De ahí, a pesar de todo, la adhesión de Bourdieu al ideal europeo. Y tan sólo dos años después del encuentro de Estrasburgo ha nacido el Parlamento intelectual con el que soñaba: asqueados en 1991 y en 1992 por los combates en los que se enfrascaban, en el corazón de Europa, los oumenés de Bonnada, los nippos de Pommedé y los nibbonis de Bonnaris, sus miembros, nada más asumir su función, se declararon

partidarios de la causa de Bosnia. El dios de lo Inmaterial, en efecto, sonreía a ese país. A las naciones pecadoras por el hecho mismo de ser naciones, Bosnia oponía su pureza ontológica y su inocencia multinacional. Liberados de todo linaje, ajenos a las divisiones, a las discordias y a la servidumbre carnales, sus ciudadanos no tenían que sonrojarse o que disculparse por su pertenencia: su nombre, más que un nombre, era el emblema del cosmopolitismo; su territorio, más que un lugar particular, era una maqueta de lo universal. Ser bosnio era mejor que ser esloveno, croata, albanés, macedonio o serbio.

En 1942, es decir dos años después de haberse marchado de la Francia ocupada para emigrar a Estados Unidos y nueve años después de haber huido de la Alemania hitleriana a Francia, Hannah Arendt evoca, en primera persona del plural, la experiencia terrible y cada vez más banal de los refugiados: «Hemos perdido nuestro hogar, es decir la familiaridad de nuestra vida cotidiana. Hemos perdido nuestra profesión, es decir la seguridad de ser de alguna utilidad en este mundo. Hemos perdido nuestra lengua materna, es decir nuestras reacciones naturales, la sencillez de los gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos. Hemos dejado a nuestros padres en los guetos de Polonia y nuestros mejores amigos han sido asesinados en los campos de concentración, lo que significa que nuestras vidas privadas han sido quebradas.»[7]

Tres décadas más tarde, otro exiliado, Jean Améry,

prosigue la descripción arendtiana de la comunidad de los que no tenían comunidad en una meditación admirable y asombrosa titulada «¿En qué medida se necesita una tierra natal?». En 1939, Jean Améry, que se llamaba entonces Hans Mayer y vivía en Viena, tuvo, porque era judío, que seguir la ruta de los contrabandistas que, en un largo viaje a través de la noche, le llevó hasta Amberes. En la misma situación que Hannah Arendt, titular del mismo «nosotros» privativo y desconcertado, habiéndose unido como ella y de forma más trágica todavía –pues él no consiguió esquivar la deportación– a la fantasmagórica cohorte de los «caballeros de Sin País de la triste figura y anatemizados»,[8] Améry hace una larga reflexión sobre el sentido de la nostalgia: «¿Qué era esa nostalgia del terruño para aquellos que el Tercer Reich había expulsado por sus opiniones políticas o por su árbol genealógico?»[9] A lo que responde sin ambages: «Mi nostalgia del terruño, nuestra nostalgia del terruño era la alienación del propio yo.»[10]

Dicho en otras palabras, lo que echa de menos quien tiene nostalgia no es sólo el terruño, sino la propia identidad. La pérdida del *propio hogar* llena de sentido los dos términos del sintagma: «Yo era un hombre que ya no podía decir "nosotros" y que, por esta razón, decía "yo" por costumbre y sin que me animara ya el sentimiento de la plena posesión del propio yo.»[11] Reducido a sí mismo, el expatriado ya no es él mismo. Huérfano de la evidencia, comprende por defecto que los objetos, incluso los más prosaicos o los más funcionales, no se definen sólo por su calidad de utensilio y que, pese al triunfo moderno de la inteligencia racional, «todavía estamos redu-

cidos», para vivir humanamente, «a vivir entre objetos que nos cuentan historias».[12] Un mundo totalmente carente de fetiches y enteramente sometido al pensamiento utilitario ya no es un mundo de verdad. Bajo la misma y dolorosa luz de la carencia, la lengua materna se revela al refugiado no como la lengua que domina, que moldea y que manipula mejor, sino como la única lengua *que le habla cuando la habla* y que, precisamente por ello, no es manipulable: «*La mesa* nunca será *der Tisch*, a lo sumo sirve para sentarse a comer.»[13]

Esta diferencia intangible pero abisal entre dos palabras que quieren decir lo mismo afecta incluso los exilios que culminan con éxito, como prueba la historia de los dos emigrantes oriundos de Alemania que se encuentran tras varios años de estancia en Nueva York. «"¿Eres feliz?", pregunta uno. "Soy feliz", responde el otro, "*aber glücklich bin ich nicht...*"»[14] Soy feliz, pero feliz no soy: lo que revela este chiste intraducible es la parte intraducible de la vida, y, se pregunta Améry, ¿qué es una vida privada sin su impenetrabilidad original?

La persona desplazada, ha dicho Hannah Arendt, es la categoría más representativa del siglo XX. Pero la lección que esta persona a su pesar se ve obligada a extraer de su experiencia es que el hombre no conquista su humanidad mediante la liquidación del pasado que le precede, el repudio de sus orígenes o el desasimiento de la conciencia sensible en beneficio de una razón omnipotente y que domina la situación desde arriba. Si se hace abstracción de su pertenencia y de su arraigo en un medio particular, el hombre ya sólo es un hombre. Y, al ser sólo un hombre –una pura conciencia sin ataduras y

sin domicilio–, ya no es un hombre. No es la extraterritorialidad lo que lo humaniza, sino, por el contrario, el lugar al que se le adscribe y la inherencia a un mundo ya dotado de significación. La «fuerza pragmática» de este argumento que el pensamiento romántico opone a la filosofía de la Ilustración ha adquirido, como escribe Arendt, un «carácter irrefutable»[15] en los tiempos tenebrosos de la persecución y el exilio. Si es verdad que su tierra natal se había convertido en la pesadilla de los judíos alemanes (o de los judíos polacos) y que esta fatal coyuntura hacía que se volvieran extranjeros a su propia nostalgia, este segundo exilio no anulaba en modo alguno el primero, lo agravaba añadiendo una tortura suplementaria al negarle el derecho al enternecimiento y a su llanto consolador. Porque su patria le andaba pisando los talones, Améry se esforzaba en rechazar los arrebatos de la melancolía y en extirpar de su ser el pedazo de su vida que estaba ligado al país perdido y predador, pero «el dolor alcanzaba su paroxismo hasta convertirse en intolerable cuando, en medio de la aplicada y ardua tarea de la autodestrucción, la nostalgia tradicional volvía a aflorar, empezaba a bullir y reclamaba su sitio. Lo que nuestro ferviente anhelo y nuestro deber social nos exigían que odiáramos surgía de repente ante nosotros y pedía ser amado: estado neurótico totalmente imposible, que ningún hechizo psicoanalítico es capaz de combatir».[16]

Pero para Jean Améry no se han acabado las dificultades pues, mucho más tarde, vuelve a ocuparse de esta nostalgia insoportable: aún tiene que mostrar que es trigo limpio y justificarse ante la memoria intranquila, vigi-

lante y suspicaz de sus lectores. No es, precisa, «un rezagado del ejército del *Blut-und-Boden*»;[17] cuando habla de *Heimat*, no tiene la mirada «vuelta hacia los antiguos echados sobre sus pieles de oso»;[18] pero «asociar de inmediato las palabras terruño, país o patria a una especie de inferioridad espiritual»[19] significaría sacar una conclusión simplista y capciosa del siglo. Améry conoce, por haberlo experimentado en carne propia, el peligro mortal que el culto de la pertenencia, la segmentación de la humanidad y el confinamiento de los individuos en su raza o en su cultura representan para el mundo. Nosotros, que lo leemos hoy, hemos visto actualizarse esta amenaza, muy recientemente, en la violencia que han ejercido los nacionalistas serbios en Kosovo, en Croacia y en Bosnia-Herzegovina, así como en el comportamiento aterrador de los croatas en Mostar. Y todo parece indicar que este fanatismo destructor de puentes todavía no ha dicho, allá, su última palabra. Pero, siendo él mismo uno de los innumerables parias que la locura del arraigo ha desarraigado en este siglo, Améry ha pasado también por la experiencia radical y desesperada de la *absoluta no pertenencia al mundo*. Por lo tanto, no puede declararse satisfecho dándole la vuelta al desarraigo y convirtiéndolo en valor positivo u oponiendo la gran corriente del cosmopolitismo a los efluvios reaccionarios de la nostalgia. Lo que ha aprendido de su propia desolación es que ningún particularismo estaba legitimado para reivindicar la totalidad de su ser, pero también, e indisolublemente, que había que «tener un terruño propio para no tener que necesitarlo».[20] Dicho de otro modo, inhumana es la determinación del hombre por el suelo y por la san-

gre, y no menos inhumana es la vida titubeante del hombre al que se le priva de las bases terrestres de su existencia. «Tengo ahora veintisiete años de exilio a mis espaldas», constata Améry, «mis compatriotas espirituales son Proust, Sartre, Beckett. Sin embargo, sigo convencido de la necesidad de encontrarme entre los propios compatriotas por las calles de la aldea o de la ciudad para valorar mejor a los conciudadanos espirituales, y de que el internacionalismo cultural sólo puede prosperar dentro del ámbito de una seguridad nacional.»[21] En el momento mismo de romper con su pasado y de forjarse una identidad nueva permutando las letras de su nombre, el antiguo Hans Mayer hace, por defecto, este descubrimiento filosófico considerable: todo lo que es dado al hombre y no construido, escogido, deseado por él no es, *ipso facto*, opresivo o alienante. Todo lo que condiciona su ser no pertenece al orden del condicionamiento: hay unos límites al poder de cada cual sobre su vida, que poseen la paradójica virtud de hacer que la libertad sea posible. Como Arendt, Améry es una persona desplazada y, como ella, está desplazado en todas partes. No cabe en el marco de las antinomias que, para las mentes ilustradas, resumen sin embargo la época: o bien la esencia del hombre se define a través de una *especie de atadura*, según la definición proporcionada por Emmanuel Lévinas, ya en 1934, de la filosofía hitleriana;[22] o bien el desarraigo es lo propio del hombre. O bien lo natal, lo nativo, la nación, la naturaleza, o bien la libertad. O bien la preponderancia del Otro, o bien la autonomía del Yo. O bien la gratitud hacia lo dado, o bien la capacidad de pensar, de sentir y de actuar por uno mismo. O bien el peso del

ser, o bien la liviandad del sujeto. O bien la adscripción genealógica, o bien la afirmación individual. O bien la identidad, o bien la humanidad: bajo todas sus formas, este dualismo se establece en lo más profundo de la condición humana. Y Hannah Arendt y Jean Améry han dedicado lo esencial de su actividad intelectual a *recomponer los pedazos* porque, en cierto sentido, han experimentado su insuficiencia.

Imposible en la posguerra, esta ruptura que el paria inflige en el pensamiento no siempre se ha producido, a pesar del desplome del último de los dos sistemas, que, en palabras de Vassili Grossman en *Vie et Destin*, no retrocedían ante nada porque el mundo, tanto para uno como para otro, era voluntad. La ilusión revolucionaria ha muerto, pero no la aproximación disyuntiva de la realidad sobre la que esta ilusión se asentaba. La victoria de la democracia no ha significado el fin del gran dualismo del cual la idea comunista supo sacar partido durante tanto tiempo y con tanta habilidad. Es exactamente lo contrario, como demuestra Pierre Bourdieu al asumir el relevo de Julien Benda y como proclama explícitamente el gran novelista Mario Vargas Llosa: «Uno de los ideales de nuestra juventud –la desaparición de las fronteras, la integración de los países del mundo en un sistema de intercambio beneficioso para todos, sobre todo para aquellos que tienen una necesidad urgente de salir del subdesarrollo– tiende a concretarse en la actualidad. Pero, contrariamente a lo que pensábamos, no ha sido la revolución socialista la que ha suscitado esta internacionali-

zación, sino sus bestias negras: el capitalismo y el mercado. Sin embargo, éste es el más bello progreso de la historia moderna porque establece las bases de una nueva civilización a escala planetaria que se organiza alrededor de la democracia política, del predominio de la sociedad civil, de la libertad económica y de los derechos del hombre.»[23]

No cabe mayor claridad: con, como viáticos, la economía de mercado, el poder electivo y –garantizada por los derechos del hombre– la independencia de la sociedad respecto al poder, la democracia liberal *sucede a su sucesor:* el hombre al fin humano porque es al fin universal. Pero, para que el inventario de este apoteosis sea completo, habría que añadir a las cuatro componentes de la nueva civilización mundial destacadas y celebradas por Vargas Llosa la técnica o, con mayor precisión, la técnica informática. Como dice el director del laboratorio de los medios de comunicación del famoso Massachusetts Institute of Technology, Nicholas Negroponte: «La información ya no es un asunto de ordenadores, es un modo de vida.»[24] Como cada objeto, producto, libro, cuadro, museo o monumento tiene a partir de ahora su doble digital, como cada hombre dispone de un monitor (o está a punto de disponer de uno), como todos los monitores tienden a estar conectados a una gigantesca tela de araña mundial –la *world wide web*– y como lo digital, para colmo, ha conquistado el universo sonoro, ya no hay distancia o exterioridad que valga, ningún objeto, ningún ser, ninguna voz –sea cual sea el lugar de la tierra, del aire o del mar– está fuera del alcance del más pequeño de los ordenadores portátiles. De inmediato, podemos comunicarnos

con cualquier persona y puede encargarse cualquier cosa: basta con un simple clic.

Nuestro final de siglo no habría vuelto a entronizar, aplicado a esta técnica, el término majestuoso de Revolución, si se tratara sólo de una nueva prótesis o de una maquinaria con mayores prestaciones. Los servicios inauditos que presta el monitor total cambian radicalmente la relación con la realidad. A partir de ahora, el hombre tiene lugar sin que el lugar pueda pretender ejercer sobre él la más mínima influencia. Su presencia en la Tierra ya no es un domicilio fijo. Se creía condenado, para siempre, al *hic et nunc*: con el reino del tiempo real y de la imagen instantánea, todo es ahora, la palabra *aquí* ya prácticamente no quiere decir nada. En la era del correo electrónico, las señas, que eran antes la humilde y obligatoria respuesta de cada cual a la pregunta «¿dónde?», se han vuelto a su vez móviles. «La mayor parte de los niños norteamericanos no establece diferencia entre los bálticos y los balcánicos, no saben quiénes eran los visigodos e ignoran dónde vivía Luis XIV», recuerda Nicholas Negroponte. «¡Y qué! ¿Por qué habría de ser tan importante? ¿Y usted, acaso sabe que Reno está al oeste de Los Ángeles?»[25]

¿Por qué rasgarse las vestiduras, en efecto? Gracias al arrinconamiento de la topología a través de la tecnología, la experiencia humana, demasiado humana, de la vecindad da paso a la embriaguez olímpica de una equidistancia universal. El hombre ya no es vernáculo, es planetario. Su entorno inmediato ya no es local, sino digital. Estaba vinculado a un territorio, ahora está enchufado a la red y lo autóctono se le da un ardite. La inhe-

rencia al mundo era su destino, el espectáculo y la convocación del mundo señalan su acceso a la libertad. Cibernauta, y orgulloso de serlo, desprecia la obscena materialidad de las cosas y se inclina por los deleites sin fin de un espacio inmaterial. Era geográfico e histórico, ahora es *angélico*, ajeno como los ángeles a las penalidades de la vida en la Tierra y al orden de la encarnación, dotado como ellos del don de la ubicuidad y del de la ingravidez. Tenía que soportar una memoria más vieja que él que le obligaba mientras le particularizaba; ahora está liberado del peso del pasado, de esa intrusión del aquí y ahora, de esta alteridad íntima, de esta grave herida infligida al sueño de autarquía y de esta presencia dentro de sí de los muertos a los que llaman, por antífrasis sin duda, la identidad. Fin de la existencia enclaustrada: como la comunicación y la conexión generalizadas han borrado –milagroso *lifting*– las arrugas que las fronteras habían esculpido en el rostro de la humanidad, la pertenencia padecida desaparece en beneficio de la relación elegida: todos los muertos están disponibles a partir de ahora; «la felicidad si me apetece», cada cual puede bautizar a su hijo con cualquier nombre de la Tierra, enchufarse, sin salir de la habitación, a cualquier diversión, acceder a las catástrofes en directo, explorar tumbado en el sofá las culturas más lejanas, irrumpir sin avisar en todos los lugares memorables, ir, sin moverse de casa, a mirar escaparates a las antípodas y navegar a voluntad por los bancos de datos de la gran amalgama mundial en que se han convertido las tradiciones. Antes uno estaba en un sitio o en otro, dentro o fuera, en su casa o en el extranjero, era bohemio o burgués, casero o nómada. Este

«o» ha pasado a mejor vida: lo que significa que la cualidad de turista, en el hombre, poco a poco reemplaza la de habitante y que está empezando una era en la que, con la abolición conjunta de las distancias y de los destinos, cada cual podrá ser en igualdad de condiciones el visitante de cualquier cosa.

«¿Cómo sería», se preguntaba Chateaubriand, «una sociedad universal que no tuviera países particulares? ¿Una sociedad que no fuera francesa, ni inglesa, ni alemana, ni española, ni portuguesa, ni rusa, ni tártara, ni turca, ni persa, ni italiana, ni china, ni norteamericana o que mejor dicho fuera todas estas sociedades a la vez? ¿Qué ocurriría con su inteligencia, sus costumbres, sus ciencias, su arte, su poesía? Podría usted almorzar en París y cenar en Pequín gracias a la rapidez de las comunicaciones; qué maravilla; ¿y luego qué? ¿Cómo se expresarían las pasiones experimentadas a la vez al estilo de los diferentes pueblos en los diferentes climas? ¿Cómo entraría en el lenguaje esta confusión de necesidades y de imágenes, producidas por soles diversos que habrían iluminado una juventud, una virilidad y una vejez comunes? ¿Y cómo sería ese lenguaje?»[26]

Iluminada por el sol único y eterno de lo multimedia, esta sociedad existe. La técnica de nuestro tiempo ha dado cuerpo a lo que para Chateaubriand todavía no era más que una preocupante hipótesis. Y nuestra ética ha acogido esta nueva realidad como la realización de lo Ideal. Para el hombre planetario, en efecto, la violencia nace de la pertenencia, la purificación étnica procede directa y naturalmente del enviscamiento impuro en una realidad particular. Para este enamorado de lo Inmate-

rial, la gravidez es el origen de todos los horrores. Para este viajero inmóvil, la guerra es un arcaísmo y resulta de la oposición preangélica entre el aquí y el en otra parte. El Mal, dicho de otro modo, nace por las patrias y por los patronímicos. El Mal es el muerto que se apodera del vivo y es la dictadura ejercida por los apellidos sobre los nombres de pila. El Mal es el espíritu que, en vez de emprender el vuelo, cae aplastado por su propio peso y se hace carne. El Mal es la encarnación. ¡Menuda estupidez, la tierra! ¡Pero qué alivio, también, ver una nueva generación refractaria a las colinas originarias emerger del angelical monitor y del paisaje virtual! ¡Qué alivio, este universo fluido y ligero, etéreo y cambiante, danzante y dúctil, en el que nada acontece ni se pierde de forma definitiva, donde todo se visita, se intercambia, se mezcla y se combina a voluntad, donde, en una palabra, cada cual puede por fin afirmar: «Soy un mapamundi y todo el mundo al mismo tiempo»![27]

«El hombre moderno cambia su tierra por el mundo. ¡Menudo negocio!»[28], exclamaba Jean Améry, al que poco faltaba para pensar como Chesterton que «el trotamundos vive en un mundo más restringido que el campesino».[29] Pero ignoraba que este negocio iba, por así decirlo, a cerrarse a expensas suyas o en su nombre. En efecto, el hombre moderno, apoyándose en la experiencia de las personas desplazadas, hace del arraigamiento el moderno pecado de la carne y resume la lección del siglo transcurrido a esta intimidante alternativa: *turismo o barbarie*. Veamos, por ejemplo, lo que escribe Pierre

Nora, maestro de obras de *Lieux de mémoire*, ese monumental inventario de los lugares y símbolos donde ha cristalizado la identidad francesa: «Medido con sus criterios tradicionales, el sentimiento nacional puede parecer en regresión. Pero ha cambiado sin duda menos de intensidad que de escala, y de modo de expresión [...]. Ha pasado de agresivo y militar a competitivo, volcado en el culto de los rendimientos industriales y de los récords deportivos. Ha pasado de sacrificador, funesto y defensivo a gratificador, a curioso y, diríase, a turístico. De pedagógico, ha pasado a mediático; y de colectivo, a individual e incluso a individualista. Una Francia a la carta, menú y mapa Michelin...»[30]

Destitución de Michelet por Michelin; sustitución del modelo sacrificador por el paradigma estético o gastronómico; anulación, en beneficio de la disponibilidad del pasado, de la deuda con los muertos; inversión de la obligación patriótica en goce patrimonial; metamorfosis de la implicación en degustación; transformación del ciudadano en observador; disolución del tiempo en el espacio, de lo normativo en lo recreativo y de lo político en lo cultural; sustitución por un gran circuito suntuosamente balizado de las afiliaciones de antaño y de todas las viejas discordias: el consumo pone el belicismo nacionalista fuera de combate, la propia nación entra en la era del autoservicio. Resumiendo, el hombre moderno puede estar orgulloso del progreso realizado: turista de sí mismo y turista del otro, deambula, a modo de mundo, por un inmenso parque de atracciones, por un museo interminable donde la identidad y la diferencia se ofrecen por un igual a su mirada discrecional.

El turismo, en otras palabras, no es meramente la manera itinerante que tienen los sedentarios contemporáneos de ocupar su tiempo libre, es el estado hacia el que se dirige la humanidad, y ese estado, a la hora de los balances, se erige en valor supremo. Ese turismo de destino accede, además, al rango de Bien Soberano. «¡Todos turistas, turistas para siempre!» Así reza la fórmula final de la emancipación y de la fraternidad. Lo que reivindica hoy en día el hermoso término de cosmopolitismo ya no es, para citar una vez más a Hannah Arendt, «la disposición a compartir el mundo con otros hombres»,[31] sino la mundialización del Yo; ya no es esta *mentalidad ensanchada*, admirablemente definida por Kant como la aptitud para transportarse con el pensamiento hacia otros puntos de vista, sino una dilatación de la subjetividad y la cualidad inherente al hombre planetario que por fin ha salido del limbo.

Nietzsche decía: «El desierto crece. ¡Que caiga la desgracia sobre quien proteja el desierto!» Que caiga la desgracia sobre nosotros pues, ya que, conforme a la inquietud de Chateaubriand y a la profecía nietzscheana, la planetarización se está imponiendo, el desierto crece y, pese a la enseñanza de Améry, es la memoria del desastre lo que protege el desierto, como si este siglo sólo hubiera tenido lugar para prohibir la nostalgia de la tierra y para velar sobre la buena marcha de las operaciones.

EPÍLOGO

En las páginas finales de la primera edición de su libro sobre los orígenes del totalitarismo, publicado en Inglaterra con el título *The Burden of Our Time* («la carga de nuestro tiempo»), Hannah Arendt designą con la palabra *resentimiento* la disposición afectiva característica del hombre moderno. Resentimiento contra «todo lo que viene dado, incluida su propia existencia»; resentimiento contra «el hecho de que no es el creador del universo, ni de sí mismo». Impulsado por este resentimiento fundamental a «no encontrarle pies ni cabeza al mundo tal como viene dado», el hombre moderno «proclama abiertamente que todo está permitido, y cree secretamente que todo es posible».[1]

Todo es posible: este axioma ha demostrado su poder devastador en los crímenes perpetrados en nombre de la humanidad universal así como en aquellos que la idea de humanidad superior ha servido para justificar. Extrayendo las enseñanzas de la catástrofe, Hannah Arendt afirma, en el mismo texto, que la gratitud es la única al-

ternativa al nihilismo del resentimiento, «una gratitud fundamental por las escasas cosas elementales que nos vienen invariablemente dadas, como la vida misma, la existencia del hombre y el mundo. [...] En el ámbito de la política, la gratitud pone el acento en el hecho de que no estamos solos en el mundo. Sólo podemos reconciliarnos con la variedad del género humano y con las diferencias entre los hombres [...] tomando conciencia, como de una gracia extraordinaria, del hecho de que son los hombres y no el hombre quienes habitan la Tierra».[2]

¿Se ha producido esta reconciliación? A modo de pluralidad, las redes y los flujos están edificando una sociedad planetaria. Angélicos, atareados y vigilantes, sus apóstoles están convencidos de encarnar la resistencia contra lo inhumano. Pero esta alternativa entre la euforia comunicacional y los viejos demonios es una falacia. Disimula, bajo la edificante apariencia de un combate primordial, la desaparición de la amistad en la sentimentalidad, el desvanecimiento debido al turismo generalizado de la tradicional distinción entre lo próximo y lo lejano, y por último, la victoria del coloquio mundial del mismo con el mismo sobre el mundo común y sobre la idea de humanidad que la gratitud presupone.

El proceso sigue su curso. Los acontecimientos no han llegado a significar un acontecimiento que sacuda al hombre moderno. El reino del sentimiento y la derrota, que sólo puede ser de la ideología, no han puesto fin al imperio del resentimiento. ¿Inutilidad del siglo XX?

NOTAS

El último justo

1. Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Muchnik Editores, Barcelona, 1987.

2. Shakespeare, *El mercader de Venecia*, en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1951.

3. Emmanuel Lévinas, «Nom d'un Chien ou le Droit naturel», en *Difficile Liberté*, Albin Michel, París, 1976.

4. *Ibid.*

I. ¿Quién es mi semejante?

1. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1992.

2. Lévinas, *Difficile Liberté*, *op. cit.*

3. Rémi Brague, «Cosmos et éthique. La fin d'un modèle», en *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, vol. 12 (1994).

4. Platón, *Diálogos, Timeo*, Gredos, Madrid, 1992.

5. Aristóteles, *Política*, Alianza, Madrid, 1986.

6. Citado por Georges Duby, *Tres órdenes o Lo imaginario del feudalismo*, Taurus, Madrid, 1992.

7. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1985.

8. *Ibid.*

9. Citado por Mariane Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas et le Droit des Indiens*, Payot, París, 1995.

10. Citado por Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique*, Seuil, 1982.

11. Citado por Lewis Hanke, *Colonisation et Conscience chrétienne au XVIème siècle*, Plon, 1957.

12. Las Casas, citado por Alain Milhou, prefacio a *La Destruction des Indes de Bartolomé de Las Casas*, Chandeigne, París, 1995.

13. Ver Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, París 1983.

14. Citado por Mariane Mahn-Lot, *Bartolomé de Las Casas et le Droit des Indiens, op. cit.*

15. Citado por Lewis Hanke, *Colonisation et Conscience chrétienne au XVIème siècle, op. cit.*

16. Citado por Mariane Mahn-Lot, «Las Casas et les Cultures païennes», en *Le Supplément, revue d'éthique*, junio de 1995.

17. Montaigne, *Ensayos*, Tusquets, Barcelona, 1993.

18. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XV, 5, Tecnos, Madrid, 1985.

19. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural, op. cit.*

20. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986.

21. *Ibid.*

22. Pascal, «Trois discours sur la condition des Grands», en *Pensées sur la politique*, Rivages-Poche, 1992.

23. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América, op. cit.*

24. Citado por Paul Vernière, *Lumières ou Clair-obscur*, PUF, 1987.

25. Tomo esta expresión de Robert Legros, «La reconnaissance sensible de l'homme par l'homme», EPOKHE 2, Jérôme Millon, 1991. Ver también, de Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, 1990, magnífico libro al que este capítulo debe mucho.

26. Alexis de Tocqueville, *La democracia en América, op. cit.*

27. Emilio Lussu, *Les Hommes contre*, Austral, 1995.

28. *Ibid.*

29. Vladimir Jankélévitch, *Traité des Vertus. Les vertus et l'amour 2*, Bordas, 1970.

II. Los oropeles del nombre común

1. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé. Entretien avec J.-L. Missika et D. Folton*, Presses-Pocket, 1983.

2. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, col. «Folio Essais», 1985.

3. *Ibid.*

4. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Gallimard, col. «Bibliothèque des sciences humaines», 1994, vol. IV.

5. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 1991.

6. *Ibid.*

7. Pico della Mirandola, *Oeuvres philosophiques*, PUF, 1993.

8. Sartre, *El ser y la nada*, Alianza, Madrid, 1984.

9. *Ibid.*

10. Witold Gombrowicz, *Diario, 1957-1961*, Alianza, Madrid, 1989.

11. Sartre, prefacio a *Le Traître* de André Gorz, Seuil, 1958.

12. Sartre, *El existencialismo es un humanismo, op. cit.*

13. Sartre, *Réflexions sur la question juive, op. cit.*

14. Lévinas, *Difficile Liberté, op. cit.*

15. Lévinas, *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, 1995.

16. Lévinas, *Difficile Liberté, op. cit.*

17. Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, Caparrós Editores, Madrid, 1993.

18. Lévinas, *L'Au-delà du verset*, Minuit, París, 1982.

19. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

20. Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995.

21. Roland Barthes, *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1987.

22. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1989.

23. Marx, *La ideología alemana*, Universidad de Valencia, 1992.

24. Sartre, prefacio a Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Gallimard, col. «Folio Actuel», París, 1991.

25. Jacques Derrida, *Moscou aller-retour*, Éd. de l'Aube, 1995.

26. Roland Barthes, *Oeuvres complètes*, t. I, Seuil, París, 1993.

27. Claude Lefort, *Les Formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, París, 1978.

28. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. IV.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. Foucault, *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. III.

32. *Ibid.*

33. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», art. cit.

34. Sartre, *El ser y la nada, op. cit.*

III. EL TRIUNFO DE LA VOLUNTAD

1. Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Jean-Jacques Pauvert, París 1965.

2. *Ibid.*

3. Benda, *La Fin de l'éternel*, Gallimard, París, 1977.

4. Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Maspero, París, 1972.

5. Benda, citado por Louis-Albert Revah, *Julien Benda*, Plon, París, 1991.

6. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Vol. 3. El totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1987.

7. François Furet, *Le Passé d'un illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Robert Laffont/Calmann-Lévy, París, 1995.

8. Hitler, citado en Norman Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial*, Alianza, Madrid, 1983.

9. Adam Müller, citado por Albert O. Hirschman, *Deux*

Siècles de rhétorique réactionnaire, Fayard, París, 1991.

10. Joseph de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, Madrid.

11. Odo Marquard, «La philosophie de l'histoire», *La Pensée politique*, 1, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, París, 1993.

12. Hermann Rauschning, *Hitler me dijo*, Atlas, Madrid, 1946.

13. Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Rialp, Madrid, 1989.

14. Hitler, *Mein Kampf*, citado por Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide*, Seuil, París, 1989.

15. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo. Vol.3. El totalitarismo, op. cit.*

16. Tocqueville, *Correspondance Tocqueville-Gobineau, Oeuvres complètes*, vol. IX, Gallimard, París, 1960.

17. *Ibid.*

18. Hitler, citado por Hermann Rauschning, *Hitler me dijo, op. cit.*

19. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, col. «Folio Histoire», París, 1991.

20. Charles Péguy, *Note conjointe sur Monsieur Descartes...*, en *Oeuvres en prose complètes*, vol. III, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», París, 1992.

21. *Ibid.*

22. Himmler, *Discours secrets*, Gallimard, 1978.

23. *Ibid.*

24. Hitler, *Mein Kampf*, citado por Eberhard Jäckel, *Hitler idéologue*, Gallimard, París, 1995.

25. Himmler, *Discours secrets, op. cit.*

26. Ian Kershaw, «Retour sous le totalitarisme», *Esprit*, enero-febrero, 1996.

27. G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, Alta Fulla, Barcelona, 1988.

28. Arthur Koestler, *El cero y el infinito*, Destino, Barcelona, 1986.

29. *Ibid.*

30. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural, op. cit.*

31. *Ibid.*

32. Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1987.

33. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, París, 1991.

34. Renan, *El porvenir de la ciencia*, Doncel, Madrid, 1976.

35. *Ibid.*

36. Hannah Arendt, *Juger, op. cit.*

37. Hannah Arendt, *El totalitarismo, op. cit.*

38. *Ibid.*

39. Barthes, *Oeuvres complètes, vol. I, op. cit.*

IV. La ironía de la Historia

1. François Furet, *Le Passé d'un illusion, op. cit.*

2. Péguy, *Note conjointe sur Monsieur Descartes..., op. cit.*

3. Sebastian Haffner, *De Bismarck à Hitler, une histoire du Reich allemand*, La Découverte, París, 1991.

4. Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Gallimard, París, 1951.

5. Homero, *Ilíada*, Planeta, Barcelona, 1996.

6. Ernst Jünger, *El trabajador*, Tusquets, Barcelona, 1990.

7. Dominique Janicaud, *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.

8. Joseph Roth, *La marcha de Radetzky*, Edhasa, Barcelona, 1989.

9. Renan, *El porvenir de la ciencia, op. cit.*

10. Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil, París, 1982.

11. Franz Rosenzweig, citado por Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Seuil, París, 1982.

12. Renan, *El porvenir de la ciencia, op. cit.*

13. Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, en *Variété 1 et 2*, Gallimard, col. «Idées», París, 1978.

14. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, Fayard, París, 1982.

15. François Furet, *Le Passé d'un illusion, op. cit.*

16. Lenin, citado por Dominique Colas, *Le Léninisme*, PUF, París, 1982

17. Clausewitz, *De la guerra*, Labor, Barcelona, 1984.

18. Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones*, Alianza, Madrid, 1985.

19. Clausewitz, *De la guerra, op. cit.*

20. Lenin, citado por Dominique Colas, *Le Léninisme, op. cit.*

21. *Ibid.*

22. Citado en Norman Cohn, *El mito de la conspiración judía mundial, op. cit.*

23. Jünger, *El trabajador, op. cit.* Ver también Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism, Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

24. George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. 2, Penguin Books, Harmondsworth, 1968.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. Hannah Arendt, *El totalitarismo, op. cit.* (El subrayado es mío.)
30. *Ibid.*
31. Primo Levi, *Si esto es un hombre, op. cit.*
32. Varlam Chalamov, *Kolyma. Récits de la vie des camps*, I, Maspero, París, 1980.
33. Alexander Solzhenitsin, *Discours de Stockholm*, en *Les Droits de l'écrivain*, Seuil, París, 1972.
34. Primo Levi, *La Trêve*, Grasset, París, 1988
35. *Ibid.*
36. Michelet, *Histoire de France. Le Moyen Age*, Robert Laffont, col. «Bouquins», París, 1981.

V. La reparación humanitaria

1. Milan Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987.
2. Aleksander Wat, *Mon siècle. Confession d'un intellectuel européen*, Fallois/L'Age d'Homme, 1989.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. Henri Dunant, *Un souvenir de Solferino*, L'Age d'Homme, 1986.
6. Rousseau, *Emilio o la educación*, Fontanella, Barcelona, 1973.
7. Dunant, *Un souvenir de Solferino, op. cit.*
8. Ver Alain Destexhe, *L'Humanitaire impossible ou Deux siècles d'ambiguïté*, Armand Colin, París, 1993.

9. Jean-Christophe Rufin, *Le Piège humanitaire*, Hachette, col. «Pluriel», París, 1993.

10. Ver Trotski, *Leur morale et la nôtre*, Ed. de la Passion, 1994.

11. Lévinas, «La souffrance inutile», en *Entre nous. Essai sur le Penser-á-l'autre*, Grasset, París, 1991.

12. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 1987.

13. *Ibid.*

14. Foucault, *Dits et Écrits, op. cit.*, Vol IV.

15. Michel Serres, *La Légende des Anges*, Flammarion, París, 1993.

16. Goethe, carta a Mme. Von Stein (1787), citado por Clifford Orwin, «Rousseau et la découverte de la compassion politique», en *La Pensée politique*, 2, Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, París, 1994.

17. Georges Bernanos, *Nous autres Français*, Seuil, col. «Points Essais», París, 1984.

18. Régis Debray, *L'Oeil naïf*, Seuil, París, 1995.

19. *Ibid.*

20. Ricœur, *Tiempo y narración III*, Cristiandad, Madrid, 1987.

21. André Glucksmann, «La considération de l'inhumain», Mario Bettati et Bernard Kouchner, en *Le Devoir d'ingérence*, Denoël, París, 1987.

22. Lévinas, *La Souffrance inutile, op. cit.*

23. Kundera, *Los testamentos traicionados*, Tusquets, Barcelona, 1994.

24. Rony Brauman, *Humanitaire: le dilemme. Entretient avec Philippe Petit*, Textuel, 1996.

25. *Ibid.*

VI. De ángeles y de hombres

1. Henri Michaux, *Face aux verroux*, Gallimard, col. «Poésie», París, 1992.

2. Meg Greenfield, citada por Edward Behr, *Une Amérique qui fait peur*, Plon, París, 1995.

3. Pierre Bourdieu, *Le Désir d'Europe*, La Différence, 1992.

4. Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Gallimard, col. «Folio Essais», París, 1992.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Hannah Arendt, «Nous autres, réfugiés», en *La Tradition cachée*, Christian Bourgois, París, 1987.

8. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud, Arles, 1995.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Albert O. Hirschman, *Défection et Prise de parole*, Fayard, París, 1995.

15. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, *op. cit.*

16. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment*, *op. cit.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Lévinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de

l'hitlérisme», en *Cahier de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Le Livre de Poche, col. «Biblio Essais», París, 1991.

23. Mario Vargas Llosa, «Cher Régis, tu sais aussi bien que moi...», *Libération*, 2 de diciembre de 1993.

24. Nicholas Negroponte, *L'Homme numérique*, Robert Laffont, París, 1995.

25. *Ibid.*

26. Chateaubriand, *Memorias de ultratumba*, Orbis, Barcelona, 1983.

27. Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, François Bourin, París, 1991.

28. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment, op. cit.*

29. Chesterton, *Hérétiques*, Gallimard, col. «Idées», París, 1979.

30. Pierre Nora, «Comment écrire l'histoire de France?», en *Les Lieux de mémoire*, III, 1, Gallimard, París, 1992.

31. Hannah Arendt, «De l'humanité dans de sombres temps», en *Vies politiques*, Gallimard, París, 1986.

EPÍLOGO

1. Hannah Arendt, *The Burden of Our Time*, Secker and Warburg, Londres, 1951.

2. *Ibid.*

ÍNDICE

Este libro está recorrido de principio a fin por la memoria de los acontecimientos que convierten el siglo XX en el más terrible período de la historia de los hombres. No pretende ser perspectiva ni balance, sino meditación obstinada y narración inédita de lo que, desde 1914, ha acontecido a la humanidad y más precisamente a esta idea de humanidad tan dificultosamente conquistada por los Tiempos Modernos. Trata de comprender por qué la afirmación más radical de la unidad del género humano ha podido, como su negación más fanática, producir un universo concentracionario.

Mortal y mortífera a la vez, la idea de humanidad ya no puede seguir manipulándose ni pensándose inocentemente. Tenemos que defenderla y concebirla de otro modo, tenemos que cuidar de que viva y hacer lo necesario para que no vuelva a empezar a matar. Esta carga de nuestro tiempo, nuestro tiempo la asume pretendiéndose cada vez más cosmopolita y cada vez más humanitario. Pero la compasión, cuando carece de pensamiento y de decisión política, el cosmopolitismo, cuando carece de contenido, y la comunicación, cuando se vuelve abstracción planetaria, no afrontan en modo alguno los males que los hombres y la idea de humanidad han padecido.

Si la relación turística con el mundo tuviera que ser el único aval de la liberación y de la realización del hombre y si, ella sola, tuviera que constituir la respuesta al espanto, entonces, tal vez no sería infundado concluir que «este siglo déspota», como dice el poeta Mandelstam, ha sido, además, un siglo para nada.

Alain Finkielkraut es uno de los más prestigiosos ensayistas franceses contemporáneos. A fines de los 70 escribió un libro justamente célebre, *El nuevo desorden amoroso,* en colaboración con Pascal Bruckner, al igual que *La aventura a la vuelta de la esquina.* También es autor, en solitario, de *El judío imaginario, La nueva derecha americana, La memoria vana* y *La derrota del pensamiento.* Todos estos libros han sido publicados por Anagrama.

